المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al Ma’rifah
-1145 Herndon PKWY1
Suite 500
Herndon, VA. 20170 USA
- P. O. Box 6692
Herndon, VA.20170 USA
Fax: (1-703) 471 3922
Email: iiit@iiit.org

محتويات العدد 19

قواعد النشر

- تنشر ا لة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها.
- يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشاري ا لة، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- ما تنشره ا لة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر ا لة.
- الأبحاث التي ترسل إلى ا لة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم ا لة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع 20 فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أي لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

كلمة التحرير

تواصل ا لة ذا العدد مسير ا، حاملة مسئوليتها تجاه العقل المسلم، تقدم له زاداً ينير بصيرته، ويستثير قدراته، ويفتح أمامه آفاقاً جديدة للنظر والاجتهاد.

لقد استهل طه جابر العلواني قسم البحوث والدراسات ب**مدخله** إلى **فقه الأقليات**، فانتقل بذلك من مرحلة الدعوة لإبراز فقه جديد يعني بالأقليات المسلمة في هذا الزمان إلى مرحلة وضع النظرات التأسيسية لهذا ا ال المعرفي الجديد، فبعد أن أنفق السنوات الطوال يدعو إلى الاهتمام ذا الفقه النوعي الذي يربط الحكم الشرعي بظروف الجماعة وبالمكان الذي تعيش فيه، إذا به يضع - ذا المدخل - اللبنة الأولى في البناء، طارحاً العديد من القواعد والقضايا والأسئلة، مخترقاً ما ألفناه في الفقه التقليدي من تصنيفات وتسميات للعلوم الشرعية والاجتماعية على السواء. إن الناظر إلى تاريخ العلوم وتطويرها، يلحظ مشقة أن يستحدث فيها تصنيف جديد، وعسر عملية انفصال الوليد عن الجسم الأم، لكنه يلحظ أيضاً كم أضاءت المبادرات الأولى - رغم المعاناة - طرقاً أمام الأجيال اللاحقة من العلماء، ومهدت سبلاً لتطوير المعرفة، وقدمت الدليل تلو الآخر على أن هذا الدين الخاتم فيه صلاح كل زمان ومكان.

ثم يقدم لنا مصطفى منجود دراسته عن **القيم والنظام المعر**في في **الفكر السياسي**، مقارناً فيها بين الغزالي وميكيافيللي، منطلقاً من أن العلاقة بين القيم وبين النظام المعرفي علاقة إيجابية عند كل منهما، وأن هناك أوجهاً للإتفاق وأخرى للاختلاف بينهما في تناول أبعاد هذه العلاقة،وأن أعمال الغزالي تمثل إضافة وامتداداً لمساهمات الفكر السياسي الإسلامي بينما تمثل أعمال ميكيافيللي إضافة وامتداداً للفكر السياسي الغربي. وقد برر اختياره لهذين المفكرين بوجه

خاص، ثم شرع في استعراض وتحليل مواقفهما الفكرية من مفهوم القيم،ومن النظام المعرفي، ومن المقومات القيمية لهذا النظام، ومن الدور القيمي لبعض مؤسساته، منتهيا إلى أن النظامين المعرفيين الإسلامي والغربي قد يتلاقيان في بعض مقوما ما ومقاصدهما، لكنهما بعيدان عن التلاقي المطلق، على أن ذلك لا يمنع من إمكان التعايش بينهما باستثمار بوادر الاتفاق وتحجيم الآثار السلبية لبوادر الشقاق.

وينقلنا عارف محمد عارف في بحثه في **الأم البديلة أو الرحم المستأجر** إلى قضية من القضايا التي تداخل فيها الفقه والطب والاجتماع وعلم النفس وهي قضية تكتسب أهميتها من الآثار الاجتماعية والنفسية والقانونية الهامة المترتبة على المستحدثات التقنية في محاولة علاج العقم البشري، رغم أ ا قد تبدو في ظاهرها فنية متخصصة، ليست وثيقة الصلة بمحاور اهتمام ا لة، قد أسهم ببحثه هذا في تجلية أبعاد الموضوع من جانب، وفي إضافة اجتهاده الخاص إلى التراكم المعرفي المتسارع في هذه القضية من جانب آخر.

وفي باب الرأي والحوار يقدم لنا عماد الدين خليل ما يراه من معايير وضوابط علينا أن نستهدي ا في **تعاملنا مع تراثنا الإسلامي**، ذلك التراث الذي يشكل خليطاً بين مساحات مرحلية فقدت قدر ا على المرور إلى العصر فهي محل للتحقيق والبحث والدراسة، ومساحات حيوية قديرة على الاستثمار ويمكنها أن تضيف إلى المعرفة البشرية الراهنة والمستقبلية رصيداً خصباً من المعطيات في شتى فروع المعرفة، وبين مساحات تعكس التأثير العقدي الإسلامي المنطلق من التوحيد بأكبر قدر من الصدق والفاعلية. وفي تفصيل رؤيته للمعايير وتلمسه للمنهج، يضرب الأمثلة من علوم التاريخ والجغرافيا والفلسفة والاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية والفقه والأصول والأدب، ثم يعرج على الفلك والفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم الصرفة، مقترحاً سلّماً من الأولويات يعطي أوزاناً مختلفة للمعطيات المعرفية التراثية، بغية توفير الطاقات إزاء كم كبير من الموروث المعرفي الذي لم يعد يحمل أكثر من أهميته التاريخية الساكنة، واضعاً منهجه في إطار مشروع أسلمة المعرفة ومتجاوزاً هذا الاطار إلى كل المعنيين بالتراث أكاديمياً وعقدياً، إيجاباً وسلباً.

هذا، وقد تضمن باب القراءات والمراجعات، عرضاً تحليلياً ناقداً قدمه رضوان جودت زيادة لما أسماه مشروع **محمد أركون** في **نقد العقل الإسلامي**.

تناول فيه كتابه "كيف نفهم الإسلام اليوم" الذي كتبه أصلاً بالفرنسية ثم ترجمه بعد ذلك هاشم صالح إلى اللغة العربية.

وتتضمن العروض المختصرة - التي يقدمها في هذا العدد لؤي صافي - كتباً ثلاثة بالإنجليزية، أولها، لفريد إسحاق **بعنوان "عن إسلامي أتحدث"** **"On being Muslim"** والثاني لجريس هالسل بعنوان **"تطويع يد الإله"** **"Forcing God's Hand"** اما الثالث فلسليمان نيانغ، وعنوانه **"الاسلام** في **الولايات المتحدة الامريكية"** **"Islam in the United State of America"** إصدارات عام 1999م.

أما باب التقارير فقد اشتمل على تغطية ثلاثة أحداث هامة، أولها تقرير أعده مقتدر خان حول **المؤتمر السنوي التاسع والعشرون لجمعية علماء الاجتماع المسلمين (AMSS)**، وقد عقد بولاية فيرجينيا خلال شهر أكتوبر الماضي، والثاني **المؤتمر السنوي الثالث والثلاثون لجمعية دراسات الشرق الأوسط (MESA)**، الذي عقد في واشنطن خلال شهر نوفمبر الماضي، وقد أعد التقرير طارق الأعظمي، أما الحدث الثالث فهو **ندوة الجامعة وا تمع والثقافة الإسلامية** التي عقدت في طهران خلال الشهر نفسه، برعاية وزارة الثقافة والتعليم العالي، متعاونة مع جامعة إعداد المعلمين في إيران، وقد أعد التقرير صادق العبادي.

وتواصل ا لة ما استحدثته في العدد السابق من تقديم أبي الفداء سامي التوني **"تعريف بكتب التراث"**، وقد اخترنا في هذا العدد سفرين لهما مكانة في المكتبة التراثية الإسلامية كتاب إبن كثير**"اختصار علوم الحديث"** وكتاب ياقوت الحموي "معجم البلدان".

واختتم العدد، كالمعتاد، بباب الوراقيات، حيث استكمل محيي الدين عطية ما بدأه في العدد الماضي من وراقية: الوسطية والتطرف، وذلك بتغطية أوعية معرفية أخرى غير الكتب، مثل الأطروحات الجامعية ومقالات الدوريات العلمية وبحوث المؤتمرات.

نسأل الله تعال أن نكون قد وفقنا في تقديم زاد معرفي جديد من خلال هذا العدد، وأن يجزي الكتاب خيراً على إسهاما م المتميزة، داعين القراء الكرام إلى التجاوب مع ا لة بالحوار المثمر البناء.

مدخل إلى فقه الأقليات
(نظرات تأسيسية)

طه جابر العلواني*

تحديدات

الفقه: لم تكن كلمة "فقه" - بالمعنى الاصطلاحي المعروف الآن - شائعة لدى الصدر الأول من هذه الأمة، بل كانوا يستعملون كلمة "الفهم" لكنهم إذا وجدوا الأمر دقيق المسلك ربما عبروا عنه بـ "الفقه" بدلا من "الفهم". وقد أشار ابن خلدون في مقدمته إلى ذلك بقوله: (الفقه معرفة أحكام الله في أفعال المكلفين بالوجوب والحذر والندب والكراهة والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها "فقه ").[1]

و لم تكن تسمية "الفقهاء" شائعة أيضاً، بل كان أهل الاستنباط من الصحابة يعرفون باسم "القراء" تمييزا لهم عن الأميين الذين لم يكونوا يقرأون. وفي هذا يقول ابن خلدون: (...ثم عظمت أمصار الاسلام، وذهبت الأمية من العرب بممارسة الكتاب، وتمكن الاستنباط، ونما الفقه وأصبح صناعة وعلما، فبدلوا باسم الفقهاء والعلماء من القراء).[2]

---

* رئيس المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية، رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا.

[1] ابن خلدون: المقدمة ص445.

[2] المصدر السابق ص446.

الأقليات: أما كلمة "الأقليات" فهي مصطلح سياسي جرى في العرف الدولي، يقصد به مجموعة أو فئات من رعايا دولة من الدول تنتمي من حيث العرق أو اللغة أو الدين إلى غير ما تنتمي إليه الأغلبية.

وتشمل مطالب الأقليات - عادة - المساواة مع الأغلبية في الحقوق المدنية والسياسية، مع الاعتراف لها بحق الاختلاف والتميز في مجال الاعتقاد والقيم.

وتتأسس قيادات للأقليات - في كثير من الأحيان - تحاول التعبير عن أعضاء الأقلية من خلال الأمور التالية:

1- إعطاء تفسير للأقلية التي تنتمي إليها جذورها التاريخية، ومزاياها ومبررات وجودها، لتساعد الأقلية على الإجابة عن سؤال "من نحن"؟ وضمنا عن سؤال "ماذا نريد"؟

2- تجميع عناصر الأقلية وإقامة روابط بينها.

3- تبني الرموز الثقافية المعبرة عن خصوصية الأقلية.

4- تحقيق أمن معاشي وتكافل اجتماعي كما في الحالة اليهودية.

فقه الأقليات

يثير الحديث عن فقه الأقليات عددا من الأسئلة المنهجية، منها:

إلى أي العلوم الشرعية أو النقلية ينتمي هذا الفقه؟

بأي العلوم الاجتماعية يمكن لهذا العلم أن يتصل، وما مقدار تفاعله مع كل منها.

لماذا سمي بـ "فقه الأقليات"؟ وإلى أي مدى تعتبر هذه التسمية دقيقة؟

كيف نتعامل مع القضايا التي يثيرها وجود المسلمين بكثافة خارج المحيط الجغرافي والتاريخي الإسلامي؟

وللإجابة على هذه التساؤلات نقول: لا يمكن إدراج "فقه الأقليات" في مدلول "الفقه" كما هو شائع الآن - أي فقه الفروع - بل الأولى إدراجه ضمن "الفقه" بالمعنى العام الذي يشمل كل جوانب الشرع اعتقادا وعملاً، بالمعنى الذي قصده النبي صلى الله عليه وسلم في قوله: "من يرد الله به خيرا يفقهه في

الدين"،[3] أو "الفقه الأكبر" كما دعاه الإمام أبو حنيفة رحمه الله عليه. لذلك رأينا ضرورة ربطه بالفقه الأكبر وضعا للفرع في إطار الكل، وتجاوزا للفراغ التشريعي أو الفقهي.

إن فقه الأقليات هو فقه نوعي يراعي ارتباط الحكم الشرعي بظروف الجماعة، وبالمكان الذي تعيش فيه، فهو فقه جماعة محصورة لها ظروف خاصة يصلح لها ما لا يصلح لغيرها. ويحتاج متناوله إلى ثقافة في بعض العلوم الاجتماعية، عامة وعلم الاجتماع والاقتصاد والعلوم السياسية والعلاقات الدولية خاصةً.

تفكيك السؤال

وإذا ثار سؤال له صلة بفقه الأقليات على لسان فرد، أو دار على ألسنة جماعة، فإن المفتي المعاصر يحتاج إلى تجاوز الموقف الساذج البسيط الذي يحصر الأمر بين سائل ومجيب: سائل يعوزه الاطلاع الشرعي، ومجيب يعتبر الأمر منتهيا عند حدود الاستفتاء والإفتاء. فهذا موقف غير علمي ورثناه عن عصور التقليد، وكرسته عقلية العوام التي استسهلت التقليد واستنامت له.

والمطلوب تبني موقف علمي يبحث في خلفية السؤال والسائل، والعوامل الاجتماعية التي ولدت السؤال وأبرزت الإشكال، وهل هو سؤال مقبول بصيغته المطروحة، أم يتعين رفضه ذه الصيغة، وإعادة صياغته في صورة إشكال فقهي، ثم معالجته في ضوء رؤية شاملة تستصحب القواعد الشرعية الكلية، والمبادئ القرآنية الضابطة، وتراعي غايات الإسلام في الانتشار والتمكين على المدى البعيد.

ومن هنا نستطيع أن نفهم ي القرآن ا يد عن أمثلة معينة من شأن إثار ا والإجابة عنها أن تؤدي إلى مشكلات اجتماعية خطيرة، لأن تلك الأسئلة صاغتها ظواهر سلبية، فإذا أجيب عنها في ذلك السياق استحكمت تلك الظواهر وتمكنت. كما نستطيع في ضوء ذلك فهم ي الرسول صلى الله عليه وسلم عن "قيل وقال وكثرة السؤال...".

[3] صحيح البخاري، كتابه العلم، الحديث 69، وصحيح مسلم، كتاب الزكاة، الحديث 1719.

فإذا سأل سائل - مثلا - هل "يجوز" للأقليات المسلمة أن تشارك في الحياة السياسية في البلد المقيمة فيه، بما يحفظ لها حقوقها، ويمكنها من مناصرة المسلمين في بلدان أخرى، ويبرز قيم الاسلام وثقافته في البلد المضيف؟ فإن الفقيه الواعي بعالمية الاسلام وشهادة أمته على الناس، وبالتداخل في الحياة الدولية المعاصرة لن يقبل السؤال بهذه الصيغة، بل سينقله من منطق الترخص السلبي إلى منطق الوجوب والإيجابية، انسجاماً مع ما يعرف من كليات الشرع وخصائص الأمة والرسالة.

ضرورة الاجتهاد

لقد استوطن الإسلام في العقود الأخيرة بلدانا كثيرة لا تدخل ضمن حيزه التاريخي، وصار وجوده ناميا في تلك البلدان، وبدأ المسلمون يواجهون واقعا جديدا يثير أسئلة كثيرة جدا تتجاوز القضايا التقليدية ذات الطابع الفردي المتعلقة بالطعام المباح واللحم الحلال وثبوت الهلال والزواج بغير المسلمة، إلى قضايا أكبر دلالة وأعمق أثرا ذات صلة بالهوية الإسلامية، ورسالة المسلم في وطنه الجديد، وصلته بأمته الإسلامية، ومستقبل الإسلام وراء حدوده الحالية.

وربما حاول البعض الإجابة على هذا النمط من الأسئلة بمنطق "الضرورات" و"النوازل" ناسين أنه منطق هش لا يتسع لأمور ذات بال. وربما واجه المسلم فوضى في الإفتاء: فهذا الفقيه يحِل، وذاك يحرم، وثالث يستند إلى أنه يجوز في "دار الحرب" ما لا يجوز في "دار الإسلام"، ورابع يقيس الواقع الحاضر على الماضي الغابر قياسا لا يأبه بالفوارق النوعية الهائلة بين مجتمع وآخر، وبين حقبة تاريخية وأخرى؟ بل لا يأبه بالقواعد الأصولية القاضية بمنع قياس فرع على فرع.

فتكون النتيجة المنطقية لهذا المنطلق المنهجي الخاطئ إيقاع المسلمين في البلبلة والاضطراب، وتحجيم دورهم المرتقب، والحكم عليهم بالعزلة والاغتراب، وإعاقة الحياة الإسلامية، وفرض التخلف عليها، وإظهار الإسلام بمظهر العاجز عن مواجهة أسئلة الحضارة والعمران المستنير في زماننا هذا.

والحق أن مشكلات الأقليات المسلمة لا يمكن أن تواجه إلا باجتهاد جديد، ينطلق من كليات القرآن الكريم وغاياته وقيمه العليا ومقاصد شريعته ومنهاجه القويم، ويستنيرما صح من سنة وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم في تطبيقاته للقرآن وقيمه وكلياته.

تجاوز الفقه الموروث

أما الفقه الموروث في مجال التنظير لعلاقة المسلمين بغيرهم فهو - على ثرائه وتنوعه وغناه وتشعبه - قد اصبح اغلبه جزءًا من التاريخ، لأسباب تتعلق بالمنهج، وأخرى بتحقيق المناط.

أما الأسباب المنهجية فأهمها:

أولاً: لم يرتب بعض فقهائنا الأقدمين مصادر التشريع الترتيب الصحيح الذي يعين على حسن الاستنباط، والذي يقضي باعتبار القرآن الكريم أصل الأصول، ومنبع التشريع، والمصدر التأسيسي المهيمن على ما سواه، والمقدم عليه عند التعارض. واعتبار السنة النبوية مصدرا بيانياً ملزماً يكمل القران ويفصله ويتبعه.

ثانياً: لم يأخذ أكثر فقهائنا عالمية الإسلام بعين الاعتبار في تنظيرهم الفقهي لعلاقة المسلمين بغيرهم، بل عبروا عن نوع من الانطواء على الذات لا يتناسب مع حماس الرسالة الخاتمة والأمة الشاهدة.

ثالثاً: تأثر الفقهاء بالعرف التاريخي السائد في عصرهم حول التقسيم الدولي للعالم، فضاقت نظر م للموضوع، وابتعدوا عن المفهوم القرآني للجغرافيا.

وأما الأسباب ذات الصلة بتحقيق المناط فأهمها:

أولاً: لم يعتد المسلمون في تاريخهم - بعد عصرالرسالة - على اللجوء إلى بلاد غير إسلامية طلبا لحق مهدَر أو هربا من ظلم مفروض، بل كانت بلاد الإسلام في الغالب أرض عز ومَنَعة، ولم تكن تفصل بينها حدود سياسية مانعة،

فكلما ضاقت بمسلم أرض، أو انسدت عليه سبيل، تحول إلى ناحية اخرى من الامبراطورية الاسلامية الفسيحة، دون أن يحس بغربة، أو تعتريه مذلة.

ثانياً: لم تكن فكرة المواطَنة - كما نفهمها - اليوم موجودة في العالم الذي عاش فيه فقهاؤنا الأقدمون، وإنما كان هناك نوع من الانتماء الثقافي لحضارة معينة، أو الانتماء السياسي إلى إمبراطورية معينة يعتمد المعيار العقائدي، ويتعامل مع المخالفين في المعتقد بشيء من التحفظ، مع اختلاف في درجة التسامح: من محاكم التفتيش الأسبانية إلى الذمة الإسلامية.

ثالثاً: لم تكن الإقامة في بلد غير البلد الأصلي تكسب حق المواطَنة بناء على معايير ثابتة، مثل الميلاد في البلد المضيف، أو أمد الإقامة، أو الزواج. وإنما كان الوافد يتحول تلقائياً إلى مواطن إذا كان يشارك أهل البلد معتقدهم وثقافتهم، أو يظل غريباً - مهما استقر به المقام - إذا كان مخالفاً لهم في ذلك.

رابعاً: لم يكن العالم القديم يعرف شيئاً اسمه القانون الدولي أو العلاقات الدبلوماسية، اللذان يحتمان على كل دولة حماية رعايا الدول الأخرى المقيمين على أرضها، ومعاملتهم بنفس معاملة الرعايا الأصليين، إلا في بعض الأمور الخاصة التي تقتضي حقوق المواطنة التميز فيها.

خامساً: كان منطق القوة هو الغالب على العلاقة بين الامبراطوريات القديمة - بما فيها الامبراطورية الإسلامية - فكانت كل منها تعتبر أرض الأخرى "دار حرب" يجوز غزوها وضمها كلياً او جزئياً إلى الدولة الغالبة، إذ من طبيعة الامبراطوريات أ ا لا تعرف حدوداً إلا حيث تتعسر على جيوشها مواصلة الزحف.

سادساً: لم يعش فقهاؤنا الوحدة الأرضية التي نعيشها اليوم، حيث تتداخل الثقافات، وتعيش الأمم في مكان واحد، وإنما عاشوا في عالم من جزر منفصلة، لا تعايش بينها ولا تفاهم. فكان "فقه الحرب" طاغيا بحكم مقتضيات الواقع يومذاك. وما نحتاجه اليوم هو "فقه التعايش" في واقع مختلف كما ونوعاً.

سابعاً: كان بعض الفقهاء الأقدمين والمتأخرين يعبرون بفتاواهم عن نوع من المقاومة وردة الفعل على واقع مخصوص يختلف عن واقعنا، وفي هذا الاطار

يمكن أن ندرج كتاب ابن تيمية "اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أهل الجحيم" وفتاوى علماء الجزائر في صدر هذا القرن بتحريم حمل الجنسية الفرنسية. فهذه الكتب والفتاوى جزء من ثقافة الصراع التي لا تحتاجها الأقليات الإسلامية.

نحو أصول لفقه الأقليات

لذلك نقترح على أهل العلم جملة من المحددات المنهجية أو "الأصول" التي ترى ضرورة اعتمادها من قبل المفتي في فقه الأقليات، باعتبار خصوصية هذا الفقه، وباعتبار أن كل "فقه" يحتاج إلى أصول:

1- اكتشاف الوحدة البنائية في القرآن، وقرائته باعتباره معادلاً للكون وحركته، واعتبار السّنة النبوية الصادرة عن المعصوم صلى الله عليه وسلم تطبيقاً لقيم القرآن، وتنـ يلاً لها في واقع معين، والنظر إليها كوحدة في ذا ا، متحدة مع القرآن، بيانا له وتـ يلاً لقيمته في واقع نسبي محدد.

2- الاعتراف بحاكمية الكتاب الكريم وأسبقيته، وأنه قاض على ما سواه بما في ذلك الأحاديث والآثار. فإذا وضع الكتاب الكريم قاعدة عامة – مثل مبدأ "البر والقسط" في علاقة المسلمين بغيرهم - ووردت أحاديث أو آثار يتناقض ظاهرها مع هذا المبدأ: كالمزاحمة في الطريق، أو عدم رد التحية بمثلها أو أحسن منها، تعين الأخذ بما في الكتاب، وتأول الأحاديث والآثار إن أمكن تأولها، أو ردها إن لم يمكن ذلك.

3- الانتباه إلى أن القرآن ا يد قد استرجع تراث النبوات، وقام بنقده وتنقيته من كل ما أصابه من تحريف، وأعاد تقديمه منقحا خاليا من الشوائب، وذلك لتوحيد المرجعية للبشرية. ذلك هو تصديق القرآن لميراث النبوة كله وهيمنته عليه.

4- تأمل الغائية في القرآن الكريم: وهي التي تربط الواقع الانساني المرئي باللامرئي (عالم الغيب). وتزيل فكرة العبث والمصادفة، وذلك ما يمكن من إدراك وتفسير العلاقات بين الغيب والشهادة، وبين النص المطلق - وهو القرآن - والواقع الإنساني، وتوجد نوعاً من الكشف عن الفارق الدقيق بين إنسانية

الإنسان وبين فرديته. فالإنسان باعتبار فرديته مخلوق نسبي، وهو باعتبار إنسانيته مخلوق كوني مطلق.

5- الانتباه إلى أهمية البعدين الزماني والمكاني في كونية الخلق الإنساني. ففي الجانب الزماني أكد القرآن ذلك البعد بتعقيبه على تحديد الأشهر باثني عشر شهرا ومنع النسيء فعدهما جزءًا من الدين القيّم. وفي الجانب المكاني جعل لنا أرضا محرمة وأرضا مقدسة، وأرضا ليست كذلك. وفي هذا الإطار يمكن أن تفهم فكرة امتداد الإنسان منذ خلق آدم وحواء حتى دخول الجنة أو النار والعياذ بالله. إنّ ذلك الامتداد هو الذي يربط بين كونية القرآن وكونية الإنسانية.

6- الانتباه إلى وجود منطق قرآني كامن قواعده مبثوثة في ثنايا الكتاب، وأن الإنسان قادر - بتوفيق الله عز وجل - على الكشف عن قواعد ذلك المنطق، لتساعده في تسديد عقله الذاتي وترشيد حركته. كما أنّ هذه القواعد ذا ا يمكن أن تشكل قوانين تعصم العقل الموضوعي من الشذوذ والشرود والخطأ والانحراف، و هذا المنطق القرآني يستطيع أن يوجد قاعدة مشتركة للتفكير بين البشر تساعدهم على الخروج من دوائر هيمنة العقل الذاتي القائم على مسلّمات تقليد الآباء وتراثهم، وما يتبع ذلك من مسلّمات قبلّية يستطيع المنطق القرآني أن يخرجهم منها إلى المنطق الاستدلالي أو البرهاني.

7- الالتزام بالمفهوم القرآني للجغرافيا: فالأرض لله والاسلام دينه، وكل بلد هو "دار إسلام" بالفعل في الواقع الحاضر، أو "دار إسلام"ا بالقوة في المستقبل الآتي. والبشرية كلها "أمة إسلام": فهي إما "أمة ملة" قد اعتنقت هذا الدين، أو"أمة دعوة" نحن ملزمون بالتوجه إليها لدخوله.

8- اعتبار عالمية الخطاب القرآني: فالخطاب القرآني يخالف خطابات الأنبياء السابقين التي كانت خطابات اصطفائية موجهة إلى أمم مصطفاة أو قرى مختارة. أما الخطاب القرآني فقد تدرّج من الرسول (ص) عشيرته الأقربين، إلى أم القرى ومن حولها، ثم إلى الشعوب الأمّية كلها، ثم إلى العالم كله. وبذلك صار هو الكتاب الوحيد الذي يستطيع أن يواجه الحالة العالمية

الراهنة. إن أي خطاب يوجه إلى عالم اليوم لابد أن يقوم على قواعد مشتركة وقيم مشتركة، وأن يكون منهجيا، أي خطابا قائما على قواعد ضابطة للتفكير الموضوعي، وليس هناك كتاب على وجه الأرض يستطيع أن يوفر هذه الشروط إلا القرآن ا يد ذاته.

9- التدقيق في الواقع الحياتي بمركباته المختلفة باعتباره مصدرا لصياغة السؤال والإشكال الفقهي، أو"تنقيح المناط" كما يقول الأقدمون. وما لم يفهم هذا الواقع بمركباته كلها فإنه من المتعذر صياغة الإشكال الفقهي بشكل ملائم بحيث ممكن الذهاب به إلى رحاب القرآن الكريم لثويره واستنطاقه الجواب. ففي العصر النبوي كان الواقع يصوغ السؤال فيت ّل الوحي بالجواب، أما في عصرنا هذا فإنّ الوحي بين أيدينا، ونحتاج إلى أن نتقن صياغة إشكالياتنا وأسئلتنا لنذهب ا إلى القرآن الكريم ونستنطقه الجواب عنها، ونستنطق من سنّة الرسول (ص) فقه الت يل ومنهجية الربط بين النص المطلق والواقع النسبي المتغيّر نوعا وكما.

10- دراسة القواعد الأصولية بكل تفاصيلها بما فيها مقاصد الشريعة، وذلك في محاولة للاستفادة ا في صياغة وبلورة مبادئ فقه الأقليات المعاصر. ولابد من تكييف الدراسة للمقاصد، وربطها بالقيم العليا الحاكمة، وملاحظة الفروق الدقيقة بين مقاصد الشارع ومقاصد المكلفي.

11- الإقرار بأن فقهنا الموروث ليس مرجعا للفتوى أو صياغة الحكم في مثل هذه الأمور، بل هو سوابق في الفتوى وفي القضاء يمكن الاستئناس ا واستخلاص منهجيتها والبناء على ما يصلح البناء عليه منها. فإن وجد في كلام الاقدمين ما يناسب الواقع، ويقارب روح الشرع استؤنس به - تأكيدا للتواصل والاستمرارية بين أجيال الأمة - دون أن يرفع إلى مستوى النص الشرعي، أو يعتبر فتوى في القضية المتناولة. ولا غضاضة إذا كان سلفنا لا يملكون جوابا لإشكاليات لم يعيشوها، ووقائع لم تخطر لهم على بال.

اختبار الفقه في الواقع العملي: فلكل حكم فقهي أثر في الواقع قد يكون إيجابيا إذا كان استخلاص الفتوى ثم وفقا لقواعد منهجية ضابطة، وقد يحدث

خلل في أي مستوى من المستويات، يكون الأثر المترتب على الفتوى أو على الحكم في الواقع أثرا سلبيا، فتجب مراجعته للتأكد والتحرير. وبذلك تكون عملية استنباط الأحكام وتقديم الفتاوى عبارة عن جدل متواصل بين الفقه والواقع، فالواقع مختبر يستطيع أن يبيّن لنا ملاءمة الفتوى أو حرجها.

الأسئلة الكبرى

إن الفقيه الذي سيتناول فقه الأقليات يحتاج إلى التأمل في الأسئلة الكبرى التي يثيرها هذا الموضوع، ليحسن تنقيح المناط، ويصيب حكم الله تعالى في الموضوع ما استطاع، ومن هذه الأسئلة:

كيف يجيب أبناء الأقلية بدقة تعكس الخاص م والمشترك مع الآخرين عن السؤالين: من نحن؟ وماذا نريد؟

ما النظم السياسية التي تعيش "الأقلية" في ظلها؟ هل هي ديمقراطية أم وراثية، أم عسكرية؟

ما طبيعة الأكثرية التي تعيش الأقلية بينها، أهي أكثرية متسلطة تستبد ا مشاعر الهيمنة والتفرد؟ أم هي أكثرية تعمل على تحقيق توازن متحرك تحكمه قواعد مدروسة تقدم ضمانات للأقليات؟ وما حجم تلك الضمانات؟ وما آليات تشغيلها؟

ما حجم هذه الأقلية التي يراد التنظير الفقهي لها على المستويات المختلفة: البشرية والثقافية والاقتصادية والسياسية؟

ما طبيعة التداخل المعاشي بين أطراف ا تمع؟ هل تتداخل الأقلية مع الأكثرية في الموارد والصناعات والمهن والأعمال (الحقوق والواجبات) أو أنّ هناك تمايزا من خلال سياسات تسعى إلى إيجاد وتكريس الفواصل في هذه الجوانب؟

ما طبيعة الجغرافيا السكانية؟ هل هناك تداخل؟ أم أنّ هناك فواصل وعوازل طبيعية أو مصطنعة؟ وهل هناك موارد طبيعية خاصة بالأقلية أو بالأكثرية؟ أم أن هناك مشاركة في ذلك؟

هل الأقلية تتمتع بعمق حضاري وهوية ثقافية تؤهل - ولو في المدى البعيد- للهيمنة الثقافية؟ وما أثر ذلك لدى الأكثرية؟

هل للأقلية امتداد خارج حدود الوطن المشترك، أو هي أقلية مطلقة لا امتداد لها؟ وما تأثير ذلك في الحالتين؟

هل للأقلية فعالّيات وأنشطة تحرص على التميّز ا؟ وما تلك الفعالّيات؟

هل تستطيع مارستها بشكل عفوي وتلقائي، أو لابد من قادة ومؤسسات تساعدها على تنظيم مارستها لتلك الفعاليات؟

ما الدور الذي تلعبه هذه المؤسسات أو التنظيمات أو القيادات في حياة الأقلية، هل هو تسليط مزيد من الضوء والتركيز على هويتها الثقافية؟

هل تصبح هذه المؤسسات وسيلة لتكوين شبكة من المصالح، قد تساعد على استمرار التركيز على خصوصيات الأقلية، وإقناعها بأن الخصوصية الثقافية هي المبرر والمسوغ لاعتبارها أقلية؟

هل ستوصل هذه المؤسسات - دون أن تشعر - أبناء الأقلية إلى طرح سؤال خطير حول مدى قيمة وأهمية هذه الخصوصيات، و لم لا نتجاوزها فنريح ونستريح، أو نعمل على إقناع الأكثرية ا؟!

إذا كانت الأقلية تمثل مزيجا من جذور تاريخية وعرقية مختلفة، فكيف يمكن تحديد معالم هويتها الثقافية دون الوقوع في خطر دفع جمهورها إلى حالة الذوبان في الآخر أو الانكفاء على الذات؟

كيف يمكن إيجاد الوعي الضروري لتجاوز الأقلية ما قد يحدث من ردود أفعال لدى الأكثرية، وامتصاص سلبيات هذه الأمور دون التفريط بإيجابيا ا؟

كيف يمكن إلغاء الفعايات المشتركة بين الأقلية والأكثرية؟ وما المستويات التي يجب ملاحظتها في هذه ا الات؟

كيف يمكن الوصل والفصل بين مقتضيات المحافظة على الهوية الثقافية "الخاصة" والهوية الثقافية "المشتركة"؟

ماذا على الأقلية أن تفعل لتمييز ما يمكن أن يتحول إلى مشترك من أجزاء ثقافتها؟ وما الذي تستطيع أن تتبناه من المشترك المأخوذ من ثقافة الأكثرية؟ وما دور الأكثرية في هذا؟

وبناء على هذه التوضيحات المتعلقة بالمنهج، وبتحقيق المناط، وبحجم الأسئلة المثارة، نستطيع التأكيد على أن الكثير من الاجتهادات الفقهية القديمة التي نشأت في عصر الإمبراطوريات لن تسعفنا كثيراً في تأسيس فقه أقليات معاصر، مع احترامنا لتلك الاجتهادات، وإقرارنا بفائدة البعض منها في حدوده الزمانية والمكانية. بل يلزمنا الرجوع إلى الوحي والتجربة الإسلامية الأولى، مع الاستئناس بأقوال بعض ا تهدين الذين عبروا عن الروح الإسلامية، وتحرروا من قيود التاريخ أكثر من غيرهم، دون اعتبار أقوالهم مصدراً مؤسساً لقاعدة شرعية.

قاعدة في **علاقة المسلمين بغيرهم**

لقد تضمنت آيتان من القران الكريم قاعدة ذهبية في علاقة المسلمين بغيرهم، هما قول الله تعالى: "لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون".[4]

قال ابن الجوزي: "هذه الآية رخصة في صلة الذين لم ينصبوا الحرب للمسلمين، وجواز برهم، وإن كانت الموالاة منقطعة عنهم".[5]

وقال القرطبي: "هذه الآية رخصة من الله تعالى في صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم، قوله تعالى: {أن تبروهم} أي لا ينهاكم الله عن أن تبروا الذين لم يقاتلوكم ...".[6]

وأكد ابن جرير على عموم الآية في غير المسلمين من كل الأديان والملل والنحل، فقال: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: عني بذلك {لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين} من جميع أصناف الملل

---

[4] سورة الممتحنة، الآيتان 8 و9.

[5] ابن الجوزي: زاد المسير 39/8.

[6] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 43/18.

والأديان أن تبروهم وتصلوهم وتقسطوا إليهم. إن الله عز وجل عمّ بقوله{الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم} جميع من كان ذلك صفته، فلم يخصص به بعضاً دون بعض".[7]

وفسر جلّ المفسرين"القسط" الوارد في الآية بأنه العدل، لكن القاضي أبو بكر بن العربي أعطاه معنى آخر، باعتبار أن العدل واجب على المسلم تجاه الجميع أعداء وأصدقاء، لقوله تعالى: {ولا يجرمنكم شنآن قوم على أن لا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى} (المائدة: 8). أما القسط في هذه الآية فهو - عند ابن العربي - الإحسان بالمال: "وتقسطوا إليهم": أي تعطوهم قسطاً من أموالكم على وجه الصلة، وليس يريد به العدل، فإن العدل واجب في من قاتل وفي من لم يقاتل، قاله ابن العربي.[8]

لقد حددت هاتان الآيتان الأساس الأخلاقي والقانوني الذي يجب أن يعامل به المسلمون غيرهم، وهو البر والقسط لكل من لم يناصبهم العداء. وكل النوازل والمستجدات ينبغي محاكمتهما إلى ذلك الأساس. وما كان للعلاقة بين المسلمين وغيرهم أن تخرج عن الإطار العام والهدف الأسمى الذي من أجله أنزل الله الكتب وأرسل الرسل، وهو قيام الناس بالقسط : {لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط}(الحديد: 25). فقاعدة "القيام بالقسط" قاعدة مطّردة، سواء تعلق الأمر بإعطاء غير المسلمين حقوقهم، أو سعي المسلمين إلى أخذ حقوقهم.

الأمة المُخرجة

وبينت آية من الكتاب الكريم اثنتين من خصائص أمة التوحيد هما: الخيرية والإخراج، قال تعالى: {كنتم خير أمة أخرجت للناس}(ال عمران : 110) فهذه الآية تدل على أن خيرية هذه الأمة تتمثل في أن الله تعالى أخرجها للناس لتخرجهم من الظلمات إلى النور. فهي أمة مخرَجة (بفتح الراء) مخرِجة (بكسره) لا تنفك خيريتها عن دورها الرسالي على هذه الأرض

---

[7] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، 43/28.

[8] المصدر السابق، 43/18.

المتمثل في "إخراج الناس من عبادة الله تعالى" كما لخصه ابن عامر رضي الله عنه أمام كسرى.

وقد بين المفسرون من السلف ومن المتأخرين على حد السواء الارتباط بين معنى الخيرية والإخراج: عن عكرمة في تفسير الآية قال: "خير الناس للناس، كان من قبلكم لا يأمن هذا في بلاد هذا، ولا هذا في بلاد هذا، فكلما (=أينما) كنتم أَمِن فيكم الأحمر والأسود، فأنتم خير الناس للناس"[9]، وقال ابن الجوزي: "كنتم خير الناس للناس"[10]، وقال ابن كثير: "المعنى أ م خير الأمم وأنفع الناس للناس"[11]، وقال النحاس: والتقدير على هذا: كنتم للناس خير أمة"[12]، وقال البغوي: "أي كنتم خير أمة للناس"[13]، وزاد أبو السعود الأمر توضيحاً فقال: "أي كنتم خير الناس للناس، فهو صريح في أن الخيرية بمعنى النفع للناس، وإن فُهم ذلك من الإخراج لهم ايضاً، أي أُخرجت لأجلهم ومصلحتهم".[14] وهو المعنى الذي استوحاه الخطيب فقال: "من رسالة هذه الأمة أن لا تحتجز الخير لنفسها، ولا تستأثر به حين يقع ليدها، بل تجعل منه نصيباً تبر به الإنسانية كلها".[15]

إن أمة هاتان أخص خصائصها لا يمكن أن تحدها أرض، أو يختص ا مكان، بل لا بد أن تخرج إلى الناس، وتبلغهم رسالة الله إلى العالمين. فأي كلام بعد ذلك عن "دار إسلام" و"دار كفر"، أو "دار إسلام" و"دار حرب" – بالمعنى الجغرافي لهذين المصطلحين – إنما هو ضرب من التكلف وتضييق لآفاق الرسالة.

بل إن مفهوم "الأمة" في شرعنا لا يرتبط بالكم البشري أو الحيز الجغرافي أصلاً، وإنما يرتبط بالمبدأ الإسلامي، حتى وإن تجسد ذلك المبدأ في شخص

---

9 تفسير ابن أبي حاتم 472/1، وقال المحقق: إسناده حسن.

10 ابن الجوزي: زاد المسير 355/1

11 الصابوني: مختصر تفسير ابن كثير 308/1.

12 القرطبي: الجامع لأحكام القرآن 171/4.

13 البغوي: معالم الت يل 266/1.

14 أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن العظيم 70/2.

15 عبد الكريم الخطيب: التفسير القرآني 548/4.

واحد، ولذلك استحق إبراهيم عليه السلام وصف "الأمة" في القرآن الكريم، لقنوته لله وشكره لأنعمه: {إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين شاكراً لأنعمه اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم} (النحل: 120-121).

وقد أدرك بعض علمائنا الأقدمين المغزى الذي نقصد إليه هنا، فربطوا تلك التحديدات بإمكان إظهار الإسلام وأمن المسلمين فقط. فليست للإسلام حدود جغرافية، ودار الإسلام هي كل أرض يأمن فيها المسلم على دينه، حتى ولو عاش ضمن أكثرية غير مسلمة، ودار الكفر هي كل أرض لا يأمن فيها المؤمن على دينه، حتى ولو انتمى جميع اهلها إلى عقيدة الإسلام وحضارته.

قال الكاساني: "لا خلاف بين أصحابنا (الأحناف) في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الاسلام فيها"[16]. أما دار الإسلام فقال القاضي أبو يوسف ومحمد بن الحسن: "تصير دار كفر بظهور أحكام الكفر فيها"[17]. وروى ابن حجر عن الماوردي رأيا ذهب فيه إلى أبعد من ذلك، فاعتبر أن الإقامة في دار كفر يستطيع المسلم إظهار دينه فيها أولى من الإقامة في دار الاسلام، لما في ذلك من القيام بوظيفة جذب الناس إلى هذا الدين وتحسينه إليهم، ولو بمجرد الاحتكاك والمعايشة: "قال الماوردي: إذا قدر (المسلم) على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر، فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها، لما يترجى من دخول غيره في الإسلام".[18]

الانتصار والإيجابية

ومما امتدح الله تعالى به عباده المؤمنين الإيجابية والانتصار لحقوقهم، ورفض البغي والظلم، وعدم الرضا بالمذلة والهوان. قال تعالى: {إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وانتصروا من بعد ما ظلموا} (الشعراء: 227)، وقال تعالى: {والذين إذا أصا م البغي هم ينتصرون}

---

16 الكاساني: بدائع الصنائع 131/7.

17 نفس المصدر والصفحة.

18 ابن حجر: فتح الباري 230/7.

(الشورى: 39). قال ابن

الجوزي معلقاً على هذه الآية الأخيرة: "ليس للمؤمن أن يذل نفسه"[19]، وقال ابن تيمية: " ... وضد الانتصار العجز، وضد الصبر الجزع، فلا خير في الصبر ولا في الجزع ، كما نجده في حال كثير من الناس، حتى بعض المتدينين إذا ظلموا أو رأوا منكرا، فلا هم ينتصرون ولا يصبرون، بل يعجزون ويجزعون"[20].

فأي رضا من المسلمين بالدّون، أو بالمواقع الخلفية، وأي سلبية وانسحاب من التفاعل الايجابي مع الوسط الذي يعيشون فيه يناقض مدلول هاتين الآيتين الداعيتين إلى الإيجابية والانتصار.

تحمل الغبش

ولو اقتضت المشاركة الإيجابية تحمل نوع من الغبش الذى لا يمس جوهر العقيده وأساسيات الدين، فهو أمر مغتفر إن شاء الله، لأن تحقيق الخير الكثير المرجو متعذر بدونه، وليس هذا الأمر بجديد على الفقه الإسلامي، بل هو أمر قبله علماء الإسلام منذ نهاية الخلافه الراشدة وبداية الملك، فقد وضع الواقع الجديد أهل الخير أمام أحد خيارين: إما المشاركة الإيجابية مع قبول تنازلات يمليها واقع الظلم المتغلب، وإما السلبية والانسحاب وترك الأمة في أيدي الظلمة، فاختاروا الخيار الأول إدراكاً منهم لإيجابية الإسلام ومرونة تشريعاته. قال ابن تيمية مؤصلا هذا الأمر: "الواجب على المسلم أن يجتهد في ذلك بحسب وسعه: فمن وليَ ولاية يقصد بها طاعة الله وإقامة ما يمكنه من دينه ومصالح المسلمين، وأقام فيها ما يمكنه من ترك المحرمات، لم يؤاخَذ بما يعجز عنه، فإن توليه الأبرار خير من توليه الفجار"[21]. وقال: "وجود الظلم والمعاصي من بعض المسلمين وولاة أمورهم وعامتهم لا يمنع أن يشارَك فيما يعمله من طاعة الله"[22].

---

[19] ابن الجوزي: زاد المسير 122/7.

[20] ابن تيمية: التفسير الكبير 59/6.

[21] ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص167.

[22] ابن تيمية: منهاج السنة 113/4.

ولو كان - رحمه الله - حيا الآن لأضاف: "بعض الكافرين وولاة أمورهم وعامتهم، تمشيا مع منطق الموازنة الشرعية الذى تبناه، ومراعاة لتغير الوقائع.
وانسجاما مع نفس المنطق تقبل ابن حجر سؤال الإمارة والحرص عليه - رغم ي السنة عن ذلك - إذا كانت حقوق المسلمين ومصالحهم معرضة للإهدار والضياع، فقال: "من قام بالأمر (الامارة) عند خشية الضياع يكون كمن أُعطي بغير سؤال، لفقد الحرص غالبا عمن هذا شأنه، وقد يغتفر الحرص في حق من تعين عليه لكونه يصير واجباً عليه"[23].

عبرة من الهجرة إلى الحبشة

وتضمنت التجربة الإسلامية الأولى مثالاً على لجوء المسلمين إلى بلاد الكفر لحماية دينهم، هو الهجرة إلى الحبشة، ولهذا المثال أهمية خاصة لأنه وقع في عصر الاستضعاف الشبيه بحال المسلمين الآن، كما أنه وقع فى عهد التشريع، مما يضفي مغزى تأصيلياً على الدروس والعبر المستخلصة منه.
وقد وقعت حادثة فى أثناء تلك الهجرة تحمل دلالة كبرى على ما يستطيع المسلمون المهاجرون فعله لحماية دينهم ورعاية مصالحهم، وكسب ود غيرهم، واكتسابه للإسلام.
أورد الإمام أحمد بصيغ مختلفة وفي مواضع متعددة من مسنده تفاصيل هذه القصة الطويلة[24] وخلاصتها أن قريشاً أرادوا مضايقة المسلمين المهاجرين إلى الحبشة، فبعثوا عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي ربيعة محمّلَين دايا للنجاشي، ورشاوى لبطارقته، في محاولة لشراء الذمم من أجل تسليم المسلمين المستضعفين إليهم.
وتكلم عمرو وعبد الله بين يدي النجاشي فقالا: "أيها الملك: إنه قد صبا إلى بلدك منا غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم، و لم يدخلوا فى دينك، وجاؤوا بدين مبتدع لا نعرفه نحن ولا أنت، وما بعثنا إليك أشراف قومهم من آبائهم

---

[23] ابن حجر: فتح الباري 126/13.
[24] انظر: المسند، الأحاديث رقم: 1649 و14039 و17109 و21460.

وأعمامهم وعشائرهم لتردهم إليهم، فهم أعلى م عينا، وأعلم بما عابوا عليهم وعاتبوهم فيه، فقالت بطارقته: صدقوا أيها الملك. فأسلمهم إليهما فليردا م إلى بلادهم وقومهم". لكن النجاشي كان رجلاً عادلاً، ولم يكن ليقبل الحكم غيابياً على من لم يسمع حجته، فأمر بإحضار المسلمين "فلما جاءهم رسوله اجتمعوا ثم قال بعضهم لبعض: ما تقولون للرجل إذا جئتموه؟ قالوا: نقول والله ما علمنا وما أَمَرَنا به نبينا (ص) كائن في ذلك ما هو كائن. فلما جاؤوه وقد دعا النجاشي أساقفته فنشروا مصاحفهم حوله ليسألهم، فقال ما هذا الدين الذي فارقتم فيه قومكم ولم تدخلوا في ديني ولا في دين أحد من هذه الامم؟ قالت (أم سلمة راوية الحديث) فكان الذي كلمه جعفر بن أبي طالب، فقال: أيها الملك، كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتي الفواحش ونقطع الأرحام ونسيء الجوار ويأكل القوي منا الضعيف، فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله تعالى لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان، وأمر بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء، و انا عن الفواحش وقول الزور وأكْل مال اليتيم وقذف المحصنة، وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا، وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام - قالت: فعدّد عليه أمور الإسلام - فصدّقناه وآمنا به واتبعناه على ما جاء به. فعدا علينا قومنا فعذبونا ففتنونا عن ديننا ليردونا إلى عباده الأوثان. وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث. ولما قهرونا وظلمونا وشقّوا علينا وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلدك واخترناك على مَن سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك". وتوضح رواية أخرى أن جعفر لما دخل على النجاشي خالف العرف السائد الذى يقضي بالسجود للملك "فسلم و لم يسجد، فقالوا له مالك لا تسجد للملك؟ قال إنّا لا نسجد إلا لله عز وجل".

وانتهت المناظرة بانتصار المسلمين، واقتناع النجاشي بعدالة قضيتهم، ورجع رسولا قريش من عند النجاشي شرّ مرجع "فخرجا من عنده مقبوحين مردوداً عليهما ما جاءا به" حسب تعبير أم المؤمنين أم سلمة.

ثم توطدت العلاقة بين المسلمين وذلك الملك المسيحي إلى درجت أ م لجّوا في الدعاء له بالنصر حين ظهر من ينازعه ملكه، قالت أم سلمة: "ودعونا الله تعالى للنجاشي بالظهور على عدوه، والتمكين له في بلاده".

وكانت النتيجة المنطقية لتلك العلاقة الوثيقة أن اعتنق النجاشي الإسلام في اية المطاف.

خلاصات

بناء على ما اتضح من موازين الوحي، وخصائص أمة التوحيد، ومن المحددات المنهجية اللازمة ثم من تجربة المسلمين الأوائل في الحبشة، نستطيع التوصل إلى الخلاصات التالية :

إن وجود المسلمين في أي بلد يجب التخطيط له باعتباره وجوداً مستمراً ومتنامياً، لا باعتباره وجوداً طارئاً أو إقامة مؤقتة أملتها الظروف السياسية والاقتصادية في العالم الإسلامي ولا حجة في رجوع المهاجرين من الحبشة، لأن الهجرة كانت واجبة في صدر الدعوة وبناء ا تمع الجديد، ثم سقط ذلك الوجوب بالفتح، كما قال صلى الله عليه وسلم: "لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية"[25]. كما أن رجوعهم كان مواصلة لهجرة جديدة، لأن مكة هي موطنهم.

ينبغي لأبناء الأقليات المسلمة أن لا يقيدوا أنفسهم باصطلاحات فقهية تاريخية لم ترد في الوحي مثل "دار الإسلام" و"دار الكفر". وعليهم أن ينطلقوا من المنظور القرآني: {إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين}(الأعراف: 128). {ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون}(الأنبياء: 105).

من واجب المسلمين أن يشاركوا في الحياة السياسية والاجتماعية بإيجابية، انتصارا لحقوقهم، ودعما لإخو م في العقيدة أينما كانوا، وتبليغا لحقائق الإسلام، وتحقيقا لعالميته. ولقد قلنا إن ذلك "من واجبهم"، لأننا لا نعتبره مجرد "حق"يمكنهم التنازل عنه، أو"رخصة" يسعهم عدم الأخذ ا.

[25] صحيح البخاري، كتاب الجهاد، الحديث 2575. زصحيح مسلم، كتاب الإمارة الحديث 3468.

كل منصب أو ولاية حصل عليها المسلمون بأنفسهم، أو أمكنهم التأثير على من فيها من غيرهم، تعد مكسبا لهم من حيث تحسين أحوالهم، وتعديل النظم والقوانين التي تمس صميم وجودهم، ولاسيما التي لا تنسجم مع فلسفة الإسلام الأخلاقية. ومن حيث التأثير على القرارت السياسية ذات الصلة بالشعوب الإسلامية الأخرى.

كل ما يعين على تحقيق هذه الغايات النبيلة من الوسائل الشرعية فهو يأخذ حكمها ويشمل ذلك تقدم المسلم لبعض المناصب السياسية، وتبنّي أحد المترشحين غير المسلمين - إذا كان أكثر نفعاً للمسلمين، أو أقل ضرراً عليهم - ودعمه بالمال، فقد أباح الله تعالى ـبرهم وصلتهم دون مقابل، فكيف إذا ترتب على ذلك مردود واضح ومصلحة متحققة. وفي تفسير ابن العربي للفظ "القسط" ما يمكن الاستئناس به.

إن انتزاع المسلمين لحقوقهم في بلد يمثلون أقلية فيه، وتفاعلهم الإيجابي مع أهل البلد الأصليين، يقتضي منهم تشاوراً وتكاتفاً واتفاقاً في الكليات، وتعاذراً في الجزئيات والخلافيات. ولنا في سلفنا من المهاجرين إلى الحبشة أسوة حين اجتمعوا وتشاوروا حول أمثل الصيغ للرد على الموقف الحرج.

يحتاج أبناء الأقليات المسلمة إلى ترسيخ الايمان بالله، وتدعيم الثقة بالإسلام، حتى لا يدفعهم التفاعل مع غيرهم إلى تنازلات تمس أساس الدين مجاراة لعرف سائد أو تيار جارف. وفي رفض جعفر السجود للنجاشي - كما فعل خصماه وكما يقضي العرف - أسوة في هذا السبيل.

تحتاج الأقليات المسلمة إلى حسن التعبير عن حقائق الاسلام الخالدة، ونظام قيمه الإنساني الرفيع، كما فعل جعفر في خطبته البليغة التي أوجز فيها أمهات الفضائل الاسلامية، وأوضح الفرق بينها وبين الحياة الجاهلية. وبذلك لا يكسب المسلمون تعاطف الناس فقط، بل يكسبون الناس أنفسهم للالتحاق بركب التوحيد.

إن فن الاقناع وعلم العلاقات العامة لهما دور يحسن الانتباه له. فالكلام الذي ختم به جعفر خطبته يدخل في هذا السياق: "خرجنا إلى بلدك واخترناك

على من سواك ورغبنا في جوارك ورجونا أن لا نظلم عندك أيها الملك". وبه نختم هذه الملاحظات التي نرجو أن يجد فيها طالب الحق ما يعينه على حسن تصور الحكم الشرعي في هذا الأمر، وتجد فيها الأقليات الإسلامية ما يرفع عنها الحرج، ويدفعها إلى مزيد من الإيجابية والتضحية في خدمة الإسلام وحمله إلى العالمين.

وبالله التوفيق، وهو الهادي إلى أقوم طريق.

القيم والنظام المعرفي في الفكر السياسي
رؤية مقارنة في إسهامي الغزالي ومكيافيللي

مصطفى محمود منجود*

مقدمة عامة

لا ينطلق الفكر عموما من فراغ في بناء منهجه، ووضع تصوراته ورؤاه، حال صياغة أحكامه ومواقفه، ولا يبدأ من العدم لتحديد أهدافه ومقاصده، ولكنه في كل ذلك يصدر عن إطار معرفي - متعدد الروافد- يترك بصماته بشكل أو بآخر عليه. غير أن الفكر وهو يصطبغ بتلك البصمات لا يقف من الإطار المعرفي الذي فرضها موقف المتلقي، المستغرق في موقع رد الفعل، فثمة موقف آخر يلازم هذا الموقف هو النظر فيما تلقاه من معرفة، وهذا الموقف يستبطن في طياته مواقف أخرى متعددة، كالتمحيص، والتقويم، والتغيير، والتطوير، والإضافة، والإلغاء، والتجديد، وغير ذلك من مواقف يحتملها الإطار المعرفي، أو يسمح ا، وهنا تتباين الأطر المعرفية في المحتمل أو المسموح للفكر أن يتحرك فيه.

إن الفكر هنا وقد انفعل بما تلقاه يكون منتجا- وإن لم يكن بصورة مطلقة- لنظام معرفي، هو من خصوصيته، رغم أنه قد توجد جذور من خارجه تغذي ما ينتجه. وأيا كانت طبيعة هذا النظام وخصائصه، ومقوماته،

---

* أستاذ مشارك في العلوم السياسية بجامعة القاهرة، ومعار حالياً إلى جامعة آل البيت بالأردن.

ومقاصده، وما يضمن له البقاء، وما قد يأتي به من القواعد، فإن القيم لا تبعد عنه بحال، ليس لأنه في ذلك جميعه يصدر عن قيم تميزه عن غيره من النظم المعرفية، فحسب، بل لأن المفهومين اللذين يتكون منهما - النظام بوصفه موصوفًا، والمعرفي صفة لهذا الموصوف - هما في ذاتيهما ودلالتيهما يعبران عن مضامين قيمية.

وإذا كان ما سبق يؤكد أن الفكر - يقطع النظر عن أطره المرجعية - هو الذي يصوغ النظام المعرفي انتهاءً، فمن المنطقي أن يصطبغ النظام، وتصطبغ دلالاته القيمية بالفكر، سواء أكان الفكر - في معناه ومبناه - سياسيا أم اقتصاديا أم اجتماعيا، أم ما شاكل ذلك من تصنيفات له، وبعبارة أدق، إذا غلبت الصفة السياسية على الفكر يصطبغ النظام المعرفي ـذه الصفة الغالبة، وإذا غلبت غيرها من الصفات كان الأمر في معنى النظام المعرفي ومبناه لما غلب من هذه الصفات، من حيث إ ا في الحقيقة موضوعات، أو أطر موضوعية ومنهجية ومعرفية بالأساس.

معنى ذلك أن الفكر - أيا كانت الصفة الغالبة عليه - إذا نظر إليه من زاوية التحليل الكلي يستطيع أن يقدم نظاما معرفيا متعدد الأبعاد، بتعدد أبعاده هو، على الأقل في المشترك العام، الذي يتجاوز الاختلافات التفصيلية التي يجب التسليم ـا، لكنه إذا نظر إليه من زاوية التحليل الجزئي يستطيع أن يقام نظما معرفية فرعية، يصيربموجبها لكل بعد من هذه الأبعاد - وكل تطور من تطورات الفكر - نظامه المعرفي الفرعي، بل قد يتفرع عن هذا النظام الفرعي عدة نظم معرفية أكثر تفريعا، وذلك كما أمعنّا في التحليل الجزئي، وزدناه تفصيلاً.

والناظر في مسيرة الفكر السياسي يجد للمقدمات السابقة محلاً مهما في موضوعه، ومنهجه، وهذه الدراسة تقف بالتحليل عند مساهمات اثنين من كبار رواد الفكر السياسي في التراث السياسي الفكري الإنساني، في مجال الربط بين مفهومي القيم والنظام المعرفي، أحدهما يعبر عن الفكر السياسي في الحضارة الإسلامية في القرن الخامس الهجري، وهو الامام الغزالي

(450هـ/1058م-505هـ/1111م)، والآخَر يعبر عن الفكر السياسي في الحضارة الغربية في عصر النهضة وهو مكيافيللي (1469م/1527م)، أخذًا في الاعتبار الملاحظات المنهاجية التالية:

1- إن الدراسة لا تتناول من ناحية أولى الموضوع من إطار مرجعي يجسده - عنهما - جانب آخر غير الجانب السياسي، سواء أكان فلسفيا، أم تاريخيا، ام نفسيا، أم ، اجتماعيا، أم اقتصاديا، أم كلاميا، أم غير ذلك، إلا بقدر ما يتعلق أحد هذه الجوانب أو بعضها بالجانب السياسي في فكر أي منهما، إنه الفصل النسبي بين هذا الجانب وبين غيره من الجوانب، لأنه من العسير - إن لم يكن من المستحيل - واقعيا الفصل المطلق بينه وبينها، كما أ ا لا تتناول من ناحية ثانية الجوانب السياسية كافة في فكر الغزالي ومكيافيللي، وإنما تنتهي عندما يسهم منها في توضيح العلاقة بين مفهومي القيم والنظام المعرفي، وتحليلها تحليلا مقارنا.

2- إن المقولة الأساسية العامة التي انطلقت من خلالها دراسة هذا الموضوع "أن العلاقة بين القيم عامة والقيم السياسية خاصة وبين النظام المعرفي عند كل من الغزالي ومكيافيللي هي علاقة إيجابية، بموجبها يتشكل أحدهما بالآخر، فيؤثر فيه ويتأثر به، وإن هناك أوجها للاتفاق وأخرى للاختلاف بين المفكرين في تناولهما لأبعاد هذه العلاقة، وإن مساهما ما في عرضها وتحليلها تجئ امتداداً - بشكل أو بآخر - لمساهمات الفكر السياسي الإسلامي بالنسبة إلى الغزالي، وعن الفكر السياسي الغربي بالنسبة إلى مكيافيللي.

3- إن التعويل على المقارنة كمدخل منهاجي مناسب لدراسة الموضوع يؤكد ما سبق أن طالب به الباحث في موضع آخر، من ضرورة إعادة الاعتبار لهذا المدخل المهم في دراسات الفكر السياسي، رغم صعوباته الكثيرة،[26] وقد

[26] انظر في إشكالية المنهج في دراسة الفكر السياسي: د. مصطفى منجود، إشكاليات منهاجية عامة في دراسة الفكر السياسي، في: د. حمدي عبد الرحمن حسن (محرر) "المنهج في العلوم السياسية"، ندوة تدريس العلوم السياسية في الجامعات الأردنية – جامعة آل البيت 1997/12/31، الأردن، منشورات جامعة آل البيت، 1998، ص61-108.

حرص الباحث على إجراء المقارنة منهاجيا على اتباع عدة خطوات متكاملة، بدأت بتحديد المفاهيم الأساسية المستنبطة في موضوع الدراسة وعنوا ا، ثم تقديم مدخل نظري لفهم سياق العلاقة بين القيم وبين النظام المعرفي في الفكر السياسي عامة، بصورة موجزة، بوصفها مقدمة لمعرفة كيف أسهم الغزالي وميكافيللي في عرضها - أي العلاقة – وتحليلها، ثم تقسيم الموضوع إلى محكات للمقارنة، مع ملاحظة المناسبة بين أبعاده وبين هذه المحكات، ثم بيان أوجه التشابه وأوجه الاختلاف في كل محك منها بين المفكرين، ما ظهر سبيل إلى ذلك، ثم استخلاص بعض النتائج والدلالات بناءً على كل ما سبق.

4- ويبقى أن اختيار هذين المفكرين ليكونا مدار الحديث في الموضوع زكّته اعتبارات كثيرة، تساعد على اتخاذ المنهجية المقارنة أداة لعرض إسهاميهما فيه، فكلاهما كان عميق الأثر في التراث السياسي الإنساني خاصة، كما أ ما صدرا عن رؤيتين معرفيتين تعبران بصدق - بشكل أو بآخر - عن العصرين المختلفين لهما[27]، يضاف إلى ذلك أ ما خاطبا - نصحا - السلطة السياسية في عصريهما مباشرة، من خلال بعض مؤلفا ما في الفكر السياسي، وضمّنا هذا الخطاب نواحي مهمة في مساهما ما في الربط بين القيم وبين النظام المعرفي[28] ، ثم إ ما - في رؤيتيهما المعرفية - ما زالا موضع جدل فكري

[27] بل إن البعض أقام رؤية الغزالي السياسية على نفعية مكيافيللية مستلهمة من الواقع ومتداولة بين العامة والخاصة، وهو ما سيتبين عدم مصداقيته لاحقًا، انظر: الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك...، دراسة وتحقيق د. محمد أحمد دمج، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1987، ص21.

[28] المعروف أن الغزالي وجه خطابه في "التبر المسبوك" إلى السلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي المتوفى سنة 511هـ، انظر: المرجع السابق، ص95، كما وجه مكيافيللي خطابه في مؤلفه "الأمير" إلى الأمير لورنزو العظيم في حكم إيطاليا، الذي امتد من 1469 إلى 1492م. انظر مقدمة كتاب "الأمير" لمكيافيللي، تعليق بنيتو موسوليني، مقدمة كريستيان غاوس، تعريب خيري حمادة، تعقيب د. فاروق سعد، بغداد: مكتبة التحرير، 1988، ص51-53.

الجدير بالذكر هنا أن ثمة تشكيكاً في صحة نسب الكتاب الأول "التبر المسبوك" إلى الإمام الغزالي، وأورد ذلك بعض الباحثين، غير أن النسخة التي اعتمدت عليها الدراسة بتحقيق د. محمد أحمد دمج ترفع ذلك التشكيك، لأ ا استندت إلى خمس مخطوطات، ذكرها المحقق في مقدمة الكتاب، ورغم اختلاف بينها في العنوان، ما بين "التبر المسبوك في نصيحة الملوك" في مخطوطتين، وبين "نصيحة الملوك والوزراء والولاة" في الثالثة وبين "التبر المسبوك في نصائح الملوك" في الرابعة، وبين "نصيحة الملوك" في المخطوطة الخامسة إلا أ ا جميعا منسوبة إلى الإمام الغزالي، ومتفقة على أنه ألفه للسلطان محمد بن ملكشاه السلجوقي، ثم عربه بعضهم، وقد حرص المحقق على ذكر شواهد وإثباتات تنفي أن يكون الكتاب لغير الغزالي، انظر: ص7-12.

وعلمي كبير، وصل حد الا ام عند المؤاخذين، كما بلغ حد الإشادة عند المناصرين[29]، وفضلاً على ما سبق، فإ ما اختلطا بالسلطة ردحا من الزمان، واعتزلا الحياة الفكرية والسياسية ردحا آخر، لظروف مختلفة بينهما ولأسباب خاصة بكل منهما.

انطلاقًا مما سبق فقد اقتضى تناول موضوع هذه الدراسة - وكمساهمة أولية فيه - التطرق إلى ما يلي من النقاط:

أولاً: في الإطار المفاهيمي: القيم، والنظام المعرفي، والفكر السياسي:

فالواقع أن البحث في موضوع الدراسة يفترض تقديم إطار نظري عام له، وهو ما سيرد - وهذا الإطار لا يعدو أن يكون مدخلاً لهذه العلاقة، وسياقًا عاما لها، ومقدمة يعرف من خلالها كيف تصدى الفكر السياسي في تطوراته المختلفة لكشف أبعادها، بمداخل منهاجية متعددة، وبرؤى فكرية عبرت عما تفاعلت معه وانفعلت به من ثقافات وحضارات لأمم وشعوب وجماعات مختلفة، ولدول وأنظمة سياسية متمايزة.

غير أن ذلك يفترض مقدما التوقف عند المفاهيم الثلاثة المتضمنة في عنوان الدراسة، والتي تشكل محور الحديث عن إسهامات الفكر السياسي في موضوعها عامة، وإسهامَي الغزالي وميكافيللي خاصة، وهي على الترتيب مفهوم القيم، ومفهوم النظام المعرفي، ومفهوم الفكر السياسي.

وأول هذه المفاهيم، هو مفهوم القيم، (جمع قيمة) الذي يعد أحد المفاهيم التي تتباين في معانيها الآراء، وتتعدد في مباحثها الاجتهادات، وا ال لا يتسع

---

[29] انظر في **الجدل حول القيمة العلمية لآراء الغزالي وأفكاره** بين **خصومه ومؤيديه**، د. زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، القاهرة، دار الشعب، بلا تاريخ، ص369 وما بعدها، د. محمد عابد الجبري، **التراث والحداثة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991، ص161-174، وانظر في **الجدل حول القيمة العلمية لآراء ميكيافيللي** جمعتها د. حورية مجاهد، **الفكر السياسي من أفلاطون** إلى **محمد عبدة**، القاهرة: الأنجلو المصرية، 1992، ص305-309.

للتفصيل في ذلك، فقد سبق لبعض الباحثين والدارسين المبادرة بما يفيد حوله[30]، غير أن ما يمكن قوله في هذا المقام هو أن التباين في النظر إلى المفهوم معنى، ومبنى، وخصائص، وتصنيفًا يزكيه اختلاف المداخل المنهاجية التي جعلته - أو تجعله - في القلب من اهتماما ا المعرفية، والمدخل الديني، والمدخل الفلسفي، والمدخل الاجتماعي، والمدخل النفسي، والمدخل الواقعي، ليست سوى بعض هذه المداخل، ودون الدخول في تفصيلات التعريفات التي يقدمها كل مدخل منها[31]، فإن هذه الدراسة تنظر إلى القيم على أ ا "أحكام معيارية تتضمن مثلاً وأهدافًا ضابطة للوجود الاجتماعي فكرا ونظما وممارسة، ولها صفة الضرورة والالتزام والعمومية"، ذا المعنى فإن القيم:

1- هي أحكام معيارية معترف ا في الوجود الاجتماعي، بكل ما في المعيارية من الابتعاد عن المحسوسية، ورد الأمور إليها، وليس ردها إلى الأمور، وضبطها لما يجب أن يلتزم به، وما يجب ألا يلتزم به الوجود الاجتماعي، والسيادة على هذا الوجود.

---

[30] انظر على سبيل المثال الإسهامات الضافية في: د. عادل العوا، **العمدة** في **فلسفة القيم**، دمشق: دار طلاس، 1986، د. حامد ربيع، **نظرية القيم السياسية**، محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة، ألقيت على طلبة الباكالوريوس والماجيستير في كلية الاقتصاد، العام الجامعي 1977/76، د. عبد اللطيف محمد خليفة، **وارتقاء القيم – دراسة نفسية**، الكويت: ا لس الوطني للثقافة والفنون، **سلسلة عالم المعرفة**، العدد 160، 1992، وحول القيم من منظور اسلامي انظر: د. أكرم ضياء العمري، **قيم ا تمع الإسلامي من منظور تاريخي**، قطر: وزارة الأوقاف، **سلسلة كتاب الأمة**، جزءان، العدد 39، والعدد 40، مارس 1994، يونية 1994، د. مروان إبراهيم القيسي، **المنظومة القيمية كما تحددت** في **القرآن الكريم والسنة الشريفة**، **مجلة دراسات، سلسلة العلوم الإنسانية**، عمادة البحث العلمي للجامعة الأردنية، ا لد 22، كانون الأول 1995، العدد 6، ص3217-3241، وكذلك:

Mohammed A: Aziz, The Nature of Islamic Political Theory, Karachi: Ma’aref Limited, 1975, pp.18-20.

وانظر حول القيم السياسية:

Amold Brecht, Political Theory – The Foundation of Twentieth Century Political Thought, New Jersy: Princeton University Press, 1959.

[31] انظر د. عادل العوا، مرجع سابق، ص531 وما بعدها، ود. مروان ابراهيم القيسي، مرجع سابق، ص3221-3223.

2- وأ ا في معياريتها تجسد المثل والأهداف والغايات العليا التي يسعى هذا الوجود إلى تحقيقها، ويبغي الوصول إليها، وهذا يفترض الرضا ا، والاقتناع بما تعد به من حقوق، وما تفضي به من واجبات.

3- وأ ا كأحكام مطلقة في ذا ا، ونسبية في تعامل الوجود ا تضع مقاييس - يفترض العدل فيها - مستمدة من مصادر معترف ا في الوجود الاجتماعي، ومؤمن بما تحتويه، وبما تسعى إليه من صلاح، وإصلاح لهذا الوجود.

4 - وأن المقاييس تتجه إلى وزن كل ما له صلة بالوجود، ووزن كل ما يعتمل فيه من أفكار، ونظم، وحركات، ووزن كل ما يكونه، وهذا يعني أ ا - أي المقاييس - يمكن أن تتعدد وتتنوع، تبعا للتعدد والتنوع في أبعاد هذا الوجود، وقد يكون ذلك أحد المبررات التي مهدت للحديث عن مصفوفات كثيرة للقيم، أخلاقية، وسياسية، ودينية، واجتماعية، واقتصادية إلى آخره[32].

5 - وأن عملية الوزن مقصود ا التقويم، بوجهيه المتكاملين، وجه كشف نطاق الاعوجاج أو الميل عن اعتدال وقوامة المثل والأهداف العليا، ووجه الحفاظ على إيناعها واستمرارها ضابطة للوجود ومقوماته.

6 - وأن عملية التقويم لا يمكن تحقيقها إلا بالإحساس العام بالحاجة إلى الأحكام المعيارية - القيم - مثلاً وأهدافًا، والالتزام العام أيضا بما قد تفرضه وتقتضيه من أوامر ونواه، دون الخروج عليها، والإصرار للخروج عليها خروجا على أهداف الوجود الاجتماعي ومثله، بما في ذلك من ديد لأمنه واستقراره.

أما المفهوم **الثا**ني، وهو مفهوم النظام المعرفي، فليس أقل غموضا، أو أقل تعقيدا من المفهوم الأول - القيم - رغم الحديث عن تفريعات كثيرة متعلقة بالمعرفة، مثل فلسفة المعرفة، واجتماع المعرفة، والنموذج المعرفي، والإطار المعرفي، والنظرية المعرفية، والنمط المعرفي، والمعرفة العلمية، وغير ذلك من

---

[32] انظر د. عادل العوا، مرجع سابق، ص401-527.

مسائل تدخل في باب المعرفة عامةً، والعلم خاصةً[33]. فقد ندر الحديث عن هذاالمفهوم مباشرة - على الأقل - فيما وقع تحت يدي الباحث من مصادر،وحتى بعض المساهمات في تأصيله تظل قابعة في باب هذه الندرة، التي جعلته منوطا بالإجابة على الأسئلةالانسانية الكلية وانتاج النماذج المعرفية الضرورية، دون تجاوز شيء منها، كما هو مطلوب من النظام المعرفي الإسلامي[34]، أو تلك التي اعتبرته أحد مقررات تصور مكانة أية أمة، ومقامها بين الأمم بجانب نظامين آخرين يكملانه، هما النظام الاعتقادي والنظام القيمي، وإقامته قرآنيا على عدة أبعاد هي تحديد الغاية، والهدف من العلم والمعرفة، وتحديد مصادر العلم والمعرفة، واستقصاء أنواع المعارف والعلوم، والتعامل معها ضمن أولويات العقيدة وحاجات الأمة في الزمان والمكان، والتوجيه إلى مفاهيم الكشف عن العلوم والمعارف وسبل اكتسا ا، وتحديد الوسائل الضرورية وتطويرها، والمناسبة لاستخدامها في التوصل إلى أنواع العلوم والمعارف المختلفة، وتطوير التطبيقات اللازمة لما يكتسب من العلوم والمعارف[35].

---

[33] انظر في دراسة تحليل هذه المسائل المعرفية: د. عبد القادر بشتة، الإبستمولوجيا، بيروت: دار الطليعة للطباعة، 1995، د. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بيروت: مجمع الشهداء، 1379هـ/1958م، توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة د. شوقي جلال، الكويت: ا لمس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة رقم 168، ديسمبر 1992، أوبرت م. أخردت وجورج د. ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة د. كمال خلايلي، الكويت: ا لمس الوطني للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، رقم 134، فبراير 1989، د. نصر عارف، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية، مقاربة إبستمولوجية، فيرجينيا: جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، 1418هـ/1998م، وانظر أيضاً:

Albert S. Yee, "Thick Rationality and The Missing Brute Fact: The Limits of Rationalist Incorporations of Norms and Ideas", The Journal of Politics, Vol.59, No. 1, November, 1997, pp. 1-39; Andrew C. Janos, "Paradigms Revised: Productionism, Globality and Post Modemity in Comparative Politics", World Politics, Vol. 50, No. 1, October 1997, pp. 120-125>.

[34] انظر د. طه جابر العلواني، **إصلاح الفكر الإسلامي، مدخل إلى نظم الخطاب** في **الفكر الإسلامي**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص106.

[35] انظر د. محمود عايد الرشدان، **حول النظام المعرفي** في **القرآن الكريم**، **إسلامية المعرفة**، السنة الثالثة، العدد 10، خريف 1418هـ/1997م، ص9-43.

وقد أمكن انطلاقًا من الإسهامات النادرة السابقة، وبالعودة إلى أصول معاني النظام، والمعرفة في اللغة[36]، اعتبار النظام المعرفي "نسقًا من العلم تم إدراكه بتفكير وتدبير، وبشكل متناسق، ومؤتلف لغايات ووجهات محددة"، وهذا يعني:

1- أن النظام المعرفي عملية إدراكية مقصودة قوامها الإمعان في التفكّر والتدبر، سواء فيما هو مرتبط مباشرة بالقائم بهذه العملية، وهو الإنسان، أو فيما هو خارجه من كون ووجود وحياة، وكأن لهذه العملية مجالا تنطلق منه، ومجالا تتحرك فيه، وكلاهما مهمان في تحديد مدى الإدراك ونطاقه وأدواته، وباليقين، غاياته ووجهاته.

2- وأن حصيلة العملية الإدراكية بالمعنى السالف تأتي في شكل أو هيئة متألفة، متناسقة، تربط بين مفردات ما تم إدراكه، وتناغم بينها، بعيدا عن التخبط والاعوجاج والتناقض، بحيث يظهر النظام المعرفي في النهاية متميزا ومحددا، ولا يمكن إنكاره، وبعبارة أخرى فإن بنية النظام المعرفي لابد أن يتحقق فيها قدر من الاتساق والانسجام والتوازن والاعتماد المتبادل بين مكوناتها، بحيث لا يفهم أي من هذه المكونات، دون فهم موضعه من هذه البنية، ونمط العلاقات بينه وبين بقية الأجزاء الأخرى[37].

3- وأن العقل لا يقوم وحده ولا ينهض كأداة للعملية الإدراكية، وإنما تتساند معه الحواس الإنسانية في إكمالها وإتمامها، ولذلك عد من معاني المعرفة، تدبر الأمر وإدراكه بحاسة من الحواس[38]، والمهم في ذلك أن يتفاعل العقل والحواس كأداتين في بناء النظام المعرفي دون تناقض أو ازدواج، وبقدر ما يحدث من تكامل وتفاعل، بقدر ما يكون النظام علميا مبنيا على حقائق وقوانين وافتراضات، ونظريات[39].

---

36 انظر **المعاني اللغوية للنظام والمعرفة**، في المعاجم اللغوية مادة نظم ومادة عرف.

37 انظر: نصر عارف، مرجع سابق، ص27-39.

38 لمزيد من التفاصيل انظر المعاني اللغوية لمفهوم المعرفة في المعاجم اللغوية العربية، مادة عرف، انظر في أدوات المعرفة: جيمس بيرك، عندما تغير العالم، ترجمة د. ليلى الجبالي، مراجعة د. شوقي جلال، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 185، مايو 1994، ص11 وما بعدها.

39 انظر: د. نصر عارف، مرجع سابق، ص31-32.

4- وأن المفاهيم هي مداخل المنهج لبناء النظام المعرفي، كما هو الحال في القيم، وهي مفاتيح الحديث عنه، ذلك أن النظام المعرفي يقوم على موضوع هو جوهر المعرفة صفة الموصوف - النظام - وهذا الموضوع يستلزم منهجا في عرضه، والمنهج يعبر عنه من خلال المفاهيم، والمفاهيم لابد أن تسقى من إطار مرجعي، والإطار المرجعي يسكن مصادر تجسده، ومقتضى ذلك كله أن المفاهيم هي الوسائط اللغوية التي توصلناإلى ما نعرفه، أو ما ندركه بتفكر وتدبر، وإن لكل نظام معرفي مفاهيمه ومنهجه، وإطاره المرجعي ومصادره المعرفية.

5- وأن الغاية ساكنة في النظام المعرفي - كما هي ساكنة في القيم - وترتبط ارتباطًا مباشرا با ال الذي يتحرك فيه، والحدود التي تفرض عليه، ونظام القيم الذي يحيط به، ويتعايش معه، والمقاصد العامة للواقع الذي ظهر فيه، والمتبادر من ذلك أن العملية الإدراكية - جوهر النظام المعرفي – حين تتأسس على إنعام الفكر والتدبر لا تكون اعتباطًا بلا غاية، ولعل هذا مما دفع بعض اللغويين إلى المرادفة بين المعرفة وبين الغاية، فجعلوا من مقاصدها إظهار الصالح من الطالح والقيام على الأمر وسياسته، ومتابعته، وتحديده، وعدم إنكاره، وتدبيره[40].

ويبقى المفهوم **الثالث**، وهو الفكر السياسي، الذي لا يقل في إثارة الإشكاليات عن المفهومين السابقين، وهو ما تعرض له الباحث في موضع آخر، وانتهى منه إلى أن الفكر السياسي هو في أبسط معانيه "إعمال الذهن والنشاط التأملي الذي يتولاه العقل الإنساني، وقد اختص بكل ما له علاقة بالسلطة السياسية، والقيام على أمرها قيادة لها، أو رياسة، أو ملكًا، أو توجيها، بما يحقق إدارة العملية السياسية على وجه من الأوجه، بصرف النظر عن طبيعة هذه الادارة وأدوا ا، ومسالكها، وآثارها"[41]، إنه ذا المعنى:

---

[40] انظر مادة (عرف) في **المعاجم اللغوية.**

16 انظر: د. مصطفى منجود، مرجع سابق، ص62 وما بعدها.

1- نشاط تجريدي يتجه نحو ما يبدعه الذهن، وما يستحضره في الخاطر من عمليات التأمل والتفكر والتدبر والتخيل والتصور، والتظير، والنظر، أو ما يتيح عموما إعمال العقل وقد اصطبغ بصبغة معينة، مستقاة من الوجهة التي يولي النشاط شطره إليها. إ ا الظاهرة السياسية، بأوسع معانيها، ظاهرة السطلة في إطارها الكلي، أو أبعادها المختلفة في إطارها الجزئي، وقد جاءت تتويجا لعلاقة الأمر والنهي السياسيين بين طرفي الوجود السياسي، الحاكم والمحكوم، سواء اتخذت شكل القيادة، أو الرئاسة، أو الملك، أو التوجيه، أو التدبير، أو الرعاية، وما شاكل ذلك من أشكال مارستها.

2- وأن الفكر السياسي حين يتجه إلى الظاهرة السياسية بالمعنى السالف لا يأخذ شكلاً واحدا، فقد يصير مجرد نشاط تأملي عرضي لها، وقد يغوص في أعماقها ويسبر أغوارها، ويأبى إلا أن يصير فلسفة سياسية لا يقوم بصياغتها إلا ذوو العقول المبدعة من المفكرين، وقد يرتقي إلى تقديم نظرية أو نظريات - عامة - حول الظاهرة نفسها، فإذا بنا أمام فكر تمخص عن نظرية سياسية. وهكذا تتفاعل المفاهيم الثلاثة وتترابط: الفكر السياسي، والفلسفة السياسية، والنظرية السياسية، دون أن يقود ذلك إلى المرادفة بينها، أو التلبيس، أو الخلط، حفاظًا على معاني كل مفهوم من التبديد والتضييع[42].

3- وأن الفكر السياسي وقد تعلق بظاهرة السلطة عامة، لا يحلق في فراغ ولا ينبع من فراغ، وإنما يبدأ من واقع هذه السلطة، وقد اتسم بسمات حضارية تعبر عن قيم ا تمع السياسي الذي تمارس فيه هذه السلطة، فالفكر إذن يبدأ من واقع معين، لكن ذلك لا يستلزم أن ينتهي واقعيا، فقد يحلق في آفاق المثل السياسية. والفكر سواء أكان وقعيا أم مثاليا - لا ينهض إلا إذا كان الواقع السياسي مأزوما، أو مهزوما، أو قُل: لا يزدهر إلا حال وجود مشكلات سياسية يعاني منها هذا الواقع، وتثير همة الفكر انفعالاً ا وتفاعلاً معها.

---

[42] انظر مناقشة مستفيضة لهذه المفاهيم، وإشكاليات الخلط بينها، المرجع السابق، ص14-17.

4- وأن مهمة الفكر السياسي الأساسية هي الإجابة على علامات الاستفهام والتحديات التي تتمخض عن المشكلات السياسية، وذلك مقياس الانفعال ا، والتفاعل معها بالمعنى السابق، حتى تتحقق الحيوية في إدارة العملية السياسية بين الحاكم وبين المحكوم، ويتجنب ا - آي الحيوية - ا تمع السياسي بوادر التوتر، وعدم الاستقرار، والعنف في هذه الادارة. إن الفكر مطالب أن يقدم - كدليل على أن ما يعتمل في الواقع السياسي قد أهمه - الوصفات العلاجية، مثالية، أو واقعية، ويترك للمجتمع حرية الاختيار بين البدائل من هذه الوصفات، أو تركها، والفكر السياسي كلما اقترب من هموم مجتمعه ومشكلاته، وحلل أبعادها بواقعية، على ما هي عليه، وقدم ما يقيل عثراته منها بواقعية مماثلة، سهل للمجتمع طريق اختيار الأنسب والأصلح والأوفق للتعامل مع ما يقاسي منه.

مما سبق يتضح أن المفاهيم الثلاثة تنطوي على نمط من المعرفة محدد بما يندرج تحته من معان، كما أن كلاً منها له غاياته ومقاصده، بيد أن ذلك لا يقطع خط الصلة بينها، فدخول الفكر السياسي على القيم والنظام المعرفي، ورؤيتهما من خلاله فقط في معناه ومبناه يحدد طبيعة كليهما، من حيث يخلع عليهما مضامين ودلالات سياسية تميزهما، وتفارق بينهما وبين غيرهما إذا دخل عليهما، (أي غيرهما) حقل معرفي آخر من حقول العلوم الاجتماعية المتعددة غير حقل الفكر السياسي. وهذا يعني قابلية القيم وقابلية النظام المعرفي للتلون أو الاصطباغ بالإطار المرجعي المعرفي، الذي يرتكزان عليه، ويتأسسان من خلاله. وبالمقابل فإن النظام المعرفي النابع من إطار ثقافي وحضاري معين، وقد تكامل في مجموعة من العناصر الادراكية التي تحفظ له ذاتيته، وخصوصيته، نتيجة تجانسها وتفاعلها، يقدم رؤية كلية وفهما شاملاً للكون والحياة، والانسان، وموقع هذا الأخير منهما، وفهمه لهما، ولمقاصدهما. وهذه الرؤية تؤثر بطريقة مباشرة في منهج فكر الإنسان عامة، وفكره السياسي خاصة، حتى في منهج سلوكه ونشاطه العقلي والعضلي.

كذلك فإن القيم حين تضع حدودا لما ينبغي أن يلتزمه النظام المعرفي - نحو ما سبق - وحين يستنبطها النظام المعرفي بشكل أو بآخر حال هضمه لها

واستيعابه لمضمو ا، لا تدع للفكر السياسي مجالاً للتعامل معها إلا بأحد مسلكين، إما المعايشة لها، والنهوض ا، والحفاظ على إيناعها، وإما الخصام معها، والدعوة إلى تجاوزها، وإحلال بدائل أخرى لها، سواء قبلها الواقع الحضاري، أو رفضها، مثاليا أو واقعيا، كما سيتضح لاحقًا.

ثانيًا: في الإطار النظري للعلاقة بين القيم والنظام المعرفي للفكر السياسي عامة.

لا يمكن الادعاء أنه يمكن التعرض لكل ما قدمه الفكر السياسي بالتفصيل حول الربط بين المفهومين، ففضلاً عن صعوبة ذلك، فإن الإيجاز في ذاته ينطوي على خلل وقصور، وعدم الإلمام الكافي ذا الربط، إذا ما تذكرنا أن تطورات الفكر السياسي وحقبه الممتد تتوسع زمانيا ومكانيا بشكل يصعب حصره، وأن كل تطور من هذه التطورات يمكن تقسيمه وتشعيبه إلى تطورات فرعية، تضيق وتتسع بناءً على ما قدم كل تطور من عطاء للفكر الإنساني عامة، وعلى ما أضاف كل مفكر في هذا التطور تمعه وأمته، وللإنسانية خاصةً، غير أنه رغم ذلك قد يشفع للباحث أن الحديث في هذا الصدد هو من قبيل المدخل العام أو المقدمة التمهيدية – كما سبق – لموضوع الدراسة، وانطلاقًا من هذا يمكن القول[43]:

1- إن الفكر السياسي يوجد حيث يوجد ا تمع السياسي، أو بمعنى أدق حيث توجد سلطة الأمر والنهي، التي تجعل مَن يأمر ويقود، ومَن يؤمر ويقاد، ولا تبعد ممارسة السلطة هذه عن إطار معرفي – قد يكون منظما – محمل بقيم

[43] اعتمد الباحث في بلورة هذا المدخل النظري على بعض مصنفات الفكر السياسي، انظر على سبيل المثال: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، مارسيل بريلو وجورج ليسكيه، تاريخ الأفكار السياسية، بيروت: الدار الأهلية، 1993، جان ج. شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة محمد عمر صاصيلا، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1993، جان توشار، تاريخ الفكر السياسي، ترجمة د. ناجي الدرادسة، بيروت: الدار العالمية، 1971، رونالد سترومبرج، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، 1601-1977، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، 1994، وانظر أيضاً:

Anthony de Crespigy, Keneth Miroque, Contemporary Political Philosophers, London: Methevn, 1976, V. Venkata Rao, A History of Political Theories, Ancient and Madieval, Delhi: S. Chand & Co., 1967, W. Ebenestein, Great Political Thinkers, From Plato To Present, New York: Holt, Rinehart., 1965.

تعيشها هذه الممارسة وتعايشها[44]، وكلما ارتقى ا تمع السياسي، وارتقت معارفه وعلومه، زاد تعقيده السياسي، وبقدر وضع هذه المعارف وتلك العلوم في نسق معرفي متوازن، لا خلل ولا اضطراب، وبقدر عدم خروج هذا النسق عن القيم التي ارتضاها ا تمع السياسي ضوابط ومحكات لممارسته وأنشطته، وتعبيره عنها، بقدر ما يحدث التوافق بين الحركة السياسية وبين الفكر السياسي في هذا ا تمع.

والحضارة الفرعونية القديمة في مصر، ومثيلا ا في بلاد الرافدين بالعراق، وفي الصين القديمة، وفي الهند، وما عداها، ابتدعت أفكارا سياسية ومفكرين عبروا عن واقع مجتمعا م برؤى معرفية - سمت بعضها أحيانا إلى مرتبة النظام المعرفي - نبعت من أصول هذه النماذج، وقد كان الفكر اليوناني القديم واضحا في ربطه بين القيم والمعرفة وذلك من خلال المبدأ الشهير "الفضيلة هى المعرفة"، وهو المبدأ الذي انطلق منه سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، ليصوغوا رؤاهم لأفضل نظام سياسي يحكم الوجود السياسي لدولة المدينة، وصحيح أ م اختلفوا في منهج ذلك، إلا أن أحدا لا ينكر أ م سيّسوا هذا المبدأ، أو كما يقول بعضهم إ م سيسوا الفضيلة لتظل معرفيا وقيميا لصيقة بما ينبغي أن تكون عليه دولة المدينة.

والناظر في النظام المثالي الذي اتخذه أفلاطون منطلقه في إصلاح هذه الدولة يجد أنه أقامه على أسس معرفية تعليمية وتربوية ومعيشية محملة بقيم العدل، والشيوعية، واستبداد الحاكم الفيلسوف، حتى إذا ما بدت واقعيته هي الأنسب تمعه، اختصر هذه القيم في احترام الدستور والقانون، وهو ما بدأ منه أرسطو حين بنى نظامه المعرفي على أسس واقعية دستورية، قوامها قيم الوسطية، والعدل، والسعادة، ورفض أبوية الحاكم واستبداده، والاعتراف بالعبودية في دولة المدينة.

---

[44] من هنا كانت نظرة إيستون إلى دور النظام السياسي في التوزيع السلطوي للقيم، انظر:

David Easton, “An Approach to The Analysis of Political Systems”, in Lewis Cantori, A. Zeigler, Comparative Politicas in The Post Behavioral, Bouldar: L. Rienner Pub., 1988, p.28.

2- ويبدو أن ظهور الدولة الإمبراطورة مع الرومان كان إيذانا لأفول مؤقت للنظم المعرفية المبنية على الفكر السياسي، لصالح النظم المعرفية المرتكزة على الفكر القانوني - بمصادره المعرفية والإلهية - الذي برع فيه الفكر الروماني، ولهذا ظل فكرهم السياسي في أغلبه خاضعا لهذه النزعة القانونية من جهة، ولتأثيرات الفكر اليوناني من جهة أخرى، ولم تكن أسماء بوليبويوس، وشيشرون، وسينكا وأمثالهم إلا امتدادا لذلك في مقولاتهم وأفكارهم التي يصعب وضعها في نسق معرفي، أو أنساق معرفية متكاملة حول حاكمية القانون الإلهي، والعصر الذهبي، والسيادة على الشعوب الأجنبية، والمساواة في المواطنة، وأنماط الحكم، بل إن بعضهم - شيشرون - اتخذ لمؤلفيه – القانون والجمهورية - نفس الاسمين اللذين اتخذهما أفلاطون لبعض مؤلفاته[45].

3- ومع ازدياد دور الدين ومحوريته في الوجود السياسي في العصور الوسطى، بدأ النظام المعرفي يتشكل بمضامين دينية في قيمه ومكوناته، وبدأت المجتمعات السياسية ترفض أي نظام معرفي - سياسي أو غير سياسي – يخرج على الدين، وظهر ما سمي في الفكر السياسي المسيحي، بصكوك الحرمان لمن يشتط في الخروج على الدين والكنيسة، وصكوك الغفران لمن أخطأ في الالتزام الديني ويريد العودة إليه من جديد. ولذلك كان طبيعيا أن تنبني قواعد النظام المعرفي في الفكر السياسي الغربي في العصور الوسطى على ما يميزها من قيم علو القانون المسيحي، وعدم الخروج على السلطة لأنها من الله، ورفض الملكية الخاصة، وازدواج السلطتين الزمنية والدينية، والصراع بينهما لصالح الثانية، وعلو مدينة الله على مدينة الشيطان، والتفرقة بين أبناء الجارية وأبناء الحرة، إلى آخره، مما جاء به وبشر سان أوجاستين، وتوما الأكويني وغيرهما.

4- ثم لما كان عصر النهضة جاء الرد العنيف النفعي على هذا السلطان الكنسي، الرافض لما خلفه من معارف وقيم، ولم يكن مكيافيللي وحده الذي أسهم في هدم هذا السلطان وإدانته - كما سيرد - وهدم نظامه المعرفي، بل كان معه ولحقه من ساعده في عملية الهدم، ولا ينكر في هذا السياق ما أحدثته

---

[45] انظر د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص116.

كتابات رواد الإصلاح الديني أمثال مارتن لوثر، وجان كالفن، فضلاً عن كتابات جان بودان، في تقديم البديل، وهو نموذج الدولة القومية، أو قُل نموذج الدولة العلمانية في السلطة الموحدة، والقوة، والسيادة المطلقة،

والإقليمية، والقومية، وهي القيم التي مهدت للدعوة إلى تدعيم هذه الدولة مع الفكر الليبرالي وإن كان بلغة قيمية تنبذ الاستبداد والبطش، وتكرس قيم النيابية والتعددية، والبرلمانية، والأغلبية، والدولة الحارسة، غير أن ذلك لم يأت طفرة واحدة، وإنما جاء عبر حلقات من التطور المعرفي والسياسي، ابتدأ أساسا مع مفكري العقد الاجتماعي الذين أسسوا الوجود السياسي وما ينتظمه من معرفة على فكرة العقد - على تباين بينهم في ذلك -كما عبر هوبز، ولوك، وروسو، ومن بعدهم طورت الأسس المعرفية والقيم الليبرالية وديمقراطيتها، ما بين روح القوانين والشرائع، كما نقل إلينا مونتسكيو فضلاً عن مبدئه في الفصل بين السلطات، والجدلية التاريخية الفلسفية عند هيغل، والنفعية والحرية كما تحدث ميل، ومن تبعه.

5- لكن الدولة القومية بقيمها الليبرالية بوصفها إنتاجا غربيا نظر إليها نظرة أخرى، على أ ا قناع زائف لهذه القيم، لأ ا بالمقابل أرست قيم الاستغلال والصراع، والتنافس الاحتكاري، والإمبريالية، إ ا نظرة الفكرالماركسي، الذي تنبأ بأن نعيمها لا محالة زائل، لأن برجوازيتها لن تقود إلا إلى الصراع الطبقي مع اضطهاد البروليتاريا، أي أ ا إنما تحمل في طيا ا بذور فنائها، لأن البروليتاريا ليس لديها ما تخاف عليه من الصراع، كما أن صغار البرجوازية، وبعض مثقفيها سيكونون في الصف مع البروليتاريا، ثم إن استمرار البرجوازية في سلب فائض القيمية والاحتكار سيشعل ثورة الطبقة العاملة، إلى أن ينتهي الأمر بالصراع الدموي الذي تتلوه ديكتاتورية البروليتاريا والنعيم البديل مع الشوعية، لتنتهي الامبريالية إلى أعلى مراحل الرأسمالية كما عبر لينين. وهكذا أراد الفكر الماركسي اللينيني أن يبني نظاما معرفيا على أنقاض نظام معرفي مغاير، وضمنه قيما مغايرة، ولكن ذلك كله كان في طور التنبؤات، التي سرعان ما جاءت لغة الواقع لتثبت هشاشتها، ولتهدمها من الجذور، وبدلاً من سقوط الرأسمالية، سقطت الدولة النموذج للشيوعية، الإتحاد السوفييتي، ليبدأ الحديث عن حقبة سياسية ومعرفية جديدة.

6- إ ا حقبة النظام المعرفي الذي لم يبلغ - بعد طور الاستواء على سوقه، بفعل الاضطرابات المختلفة التي تحيط بعملية ولادته التي لم يلح في الأفق ما يؤكد ا ا في الطريق إلى الانتهاء أو التبدل، إلى حيث الاستقرار ووضوح الملامح، يشهد على ذلك ليس فقط الاختلاف حول توصيف خصائص هذه الحقبة، وتشخيص مكونا ا، وتباين الآراء حول المدى الزمني الذي يمكن أن تستغرقه للحكم على طبيعتها وأطرافها، بل يؤكده أيضا التباين حول مدى التغيير الذي تشهده الانسانية مع هذه الحقبة، والتساؤل عن حدود القدم والحداثة فيها، والتساؤل عن الحداثة وما بعد الحداثة في مسارها وتطورها، غير أن كل ذلك لا ينبغي أن يخفي حقيقة وهي أن الانسانية تتجه مع حقبة ما بعد الحرب الباردة نحو هيمنة أحادية القوة واحتكارها، بعد أن خلت ساحة النظام الدولي للغرب عامةً، وللولايات المتحدة الأمريكية خاصةً، وبدأ الحديث عن توكيد هذه الهيمنة وذلك الاحتكار بأفكار ومقولات لم تخل من لغط معرفي لم ينته بعد، ولم تسلم من دعاوى ليس من ورائها إلا تقسيم العالم على غير ما اعتاده الفكر السياسي من اجتهادات متعددة في ذلك، بين المنتصر المهيمن، وبين من لا اختيار أمامه إلا القبول ـذا المنتصر المهيمن والتسليم له بكل سلطان ونفوذ، تمهيدا للدخول في سياقه المعرفي، ولو بإلغاء التعددية لصالح أحادية النموذج المعرفي الغربي الذي يجب أن يظل القدوة، والمثل، والمطمع بكل شعوب الأرض، بصرف النظر عما يجب أن تدفعه من ثمن فادح في عملية الانسلاخ لتدور في فلكه.

ولذلك لم يكن مستغربا أن تَغلف هذه الحقبة بمفاهيم النظام العالمي الجديد والشرعية الدولية، و اية التاريخ، والصدام الحضاري، والعولمة[46]، وغيرها من المفاهيم التي يمكن النظر إلى كل مفهوم منها بوصفه نسقًا معرفيا في ذاته، يتكامل مع الأنساق المعرفية التي تجسدها المفاهيم الأخرى، كخطوة أولى في

[46] انظر مناقشة لهذه المفاهيم وتحليلاً لها وردت ضمن: د. فخري لبيب (محرر)، **"صراع الحضارات أم حوار الثقافات"**. أوراق ومدخلات المؤتمر الدولي حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات، القاهرة 10-12 مارس 1997، القاهرة: مطبوعات منظمة تضامن الشعوب الإفريقية الآسيوية، 1997.

تشكيل وصياغة النسق المعرفي الحضاري الغربي، لتأتي من بعدها الخطوة التالية في التفرد بالقوة، والاستعلاء بالبغي[47] ، حيث الاعتداء على الديمقراطية والرفاعية، كما ذكر مؤلفًا "فخ العولمة"[48].

7- وحين نتساءل عن الفكر السياسي الاسلامي وسط التطورات الفكرية السابقة، يستدعي الانتباه حرص الباحث على عدم وضعه في سياق ما أريد أن يوضع في سياقه، في حقبة العصور الوسطى، حتى لا يبدو وكأنه لا وجود له قبل هذه الحقبة، ولا وض له بعدها. إن الفكر السياسي الإسلامي يضرب بجذور تتأبى على أن يوضع في خانة ضيقة مهملة، لأنه يمتد قديما ويمتد في العصور الوسطى، كما يمتد حديثًا ومعاصرا[49] ، دون أن َيفقد خط الاستمرار والتراكم، وإن ضعفت مساهماته أحيانا، والمقام لا يتسع للتوقف بالتفصيل عند هذه الحقيقة، بيد أن ما يمكن قوله أن مصادره المتعددة في القرآن، والسنة، والسيرة، والفقه، والتاريخ، ومساهمات شامخة من أمثال الفارابي، وابن رشد، والماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون، وغيرهم، فضلاً على ما دون في مرايا الحكام، وكتابات السياسة الشرعية، والوثائق السياسية والإدارية، هذه المساهمات في هذه المصادر على اختلافها في أولوية الاحتجاج، ومدى المصداقية، وطبيعة المضمون، ومصدر الإبداع[50]، تقدم لنا أكثر من نظام معرفي، وأكثر من نظام معرفي فرعي، وكل واحد منها يحتاج إلى وقفات، متأنية، وليس هذا مقامها، وقد يتضح ذلك من الحديث عن إسهام الإمام الغزالي بيد أن ما تجدر ملاحظته هنا هو أن النظام المعرفي المبني

---

[47] انظر أيضاً:

Anne-Marie Slaughter, "The Real New World Order", **Foreign Affairs**, vol. 76, No. 5, 1997, pp. 183-197.

[48] وانظر: هانس بيترمارتين، هارالدشومان، فخ العولمة، الاعتداء على الديموقراطية، والرفاهية، ترجمة د. عدنان عباس علي، مراجعة د. رمزي زكي، الكويت: ا لمس الأعلى للثقافة، عالم المعرفة، رقم 238، أكتوبر 1998.

[49] انظر" د. نصر عارف، في **مصادر التراث السياسي الإسلامي**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994، ص71-72.

[50] انظر في هذه المصادر: المرجع السابق، ص 95 وما بعدها.

على القرآن والسنة[51]، وهو أصلاً نظام قيمي تظل له الحجية على غيره من النظم المعرفية المستقاة من المصادر الأخرى، فهو الحكم، وهو الذي يقاس إليه ويحتكم، بوصفه الأنموذج في الاقتداء، والانقياد.

هذه اللمحة الموجزة عن أبرز معالم تطور الفكر السياسي تبين إلى حد كبير كيف انطلق هذا الفكر من اسس معرفية، وكيف صاغ منها أنماطًا من النظم المعرفية التي يعبر كل واحد منها عن واقع حضاري محدد، وإن لم يأت خالصا في التعبير أحيانا، لتأثره بمقولات نظم معرفية أخرى، وكيف ربطت هذه الصياغة بين المعرفة وبين القيم، وكيف حدث التباين في ذلك، وتجسد في اختلاف النظر إلى القيم، وتمخضت عنه احيانا ازدواجية، بين من رأى من المفكرين قيما بعينها هي العماد للنظام المعرفي، وبين من رأى نقيض هذه القيم، هي الأساس، كما أكد نسبية التعامل الواقعي معها و ا.

ثالثًا: حول مفهومَي القيم والنظام المعرفي في فكر كل من الغزالي ومكيافيللي.

لا يعدو البحث عن تعريفات محددة جامعة مانعة لهذين المفهومين عند المفكرين سوى ضرب من الخيال، وإن تعرضا لهما في ثنايا مصادرهما المعرفية السياسية، بيد أن الغزالي بحكم موسوعية فكره وإطاره المرجعي واسع المصادر، كان أكثر تناولاً لقضايا وموضوعات لا تبعد عن كلا المفهومين من مكيافيللي، مع أنه يلاحظ أن المعارف التي نشأ عليها - تعلما وتعليما – عامةً، والخبرة الذاتية بما اعتمل فيها من إشراقات وإخفاقات، والواقع الحضاري الذي عايشه المفكران خاصةً كل أولئك خلف آثاره فيما قدماه حول المفهومين، وإن كان قد طغى على الغزالي في هذا التقديم منهجه ذو

---

[51] انظر: د. طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص 100 وما بعدها، د. عبد الحميد أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، الزرقاء: مكتبة المنار، 1992، ص 107 وما بعدها، د. محمد الحسن بريمة، **المعرفة بين النموذج الإسلامي وبين النموذج العلماني**، دراسة نقدية مقارنة، سلسلة رسائل التأصيل رقم 2، السودان، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، 1995. وانظر ايضا:

Ismail R. Al-Faroqui, "The First Principle of Islamic Metodology", Islamic Thought and Scientific Creativity, Vol. 4, No. 4, December 1998, pp. 37-50.

الطابع الفلسفي الغالب، الذي صقله بحكم اطلاعه على الفلسفات غير الإسلامية بروافدها المختلفة التي ماج ا عصره، وموقفه منها، وبحكم خبرته في أعمال التدريس في المدرسة النظامية - نسبة إلى نظام الملك الحسن الطوسي ببغداد - والمدرسة النظامية في نيسابور، ومعاركه مع رجال الفلسفة، ورجال الدين الذين أفسدوا الحياة الفكرية والثقافية وأبعدوها إلى حد كبير عن روح الإسلام ومقاصده، غير أن هذه ال عة الفلسفية في منهجه - التي ظهرت واضحة في كتاباته السياسية - ولاسيما في **التبر المسبوك** - لم تكن على حساب إحياء الدين وعلومه، وأخلاقه، وهو ما عبر عنه بعضهم بقوله "لا شك في أن الغزالي استقى من المنابع الفلسفية، في كل ما كتب عن الأخلاق. وغاية الأمر أن وجهة الدين، ووجهة التصوف غلبتا عليه، وصورتا آراءه بصورة دينية، روحية، تبدو للنظرة الأولى كأ ا لا تمت إلى الفلسفة بسبب، ولا تأخذ منها بنصيب وهي في الواقع متأثرة بما للفلسفة من أصول[52].

أما مكيافيللي فقد غلب على مساهماته الفكرية عامةً والسياسية خاصة، المنهج الواقعي الاستقرائي، الذي حاول من خلاله العودة إلى وقائع التاريخ الأوروبي أساسا، ليدلل على أفكاره وآرائه، غير أنه لم يكن تاريخيا بمعنى وصفي، بل بمعنى العودة إلى التاريخ للاستدلال والتوضيح، ليبني على ما استنتجته أفكاره، حيث كان يستخلص من التكرار ظواهر عامة، ويرجع إلى الطبيعة ويستقي منها ما يخص النفس البشرية، وقد تأثر في منهاجه بأرسطو، وإن كانت الناحية التجريبية واضحة في آرائه فضلاً على التحليل الطبيعي[53].

هذا النهج الواقعي لم يكن - بالإضافة إلى خبرته الذاتية بكل روافدها المعرفية - إلا صدى لمشاهدته الواقع الأليم الذي كانت تئن منه بلده إيطاليا، التي فرض عليها طغيان الكنيسة التداعي والتجزئة والانقسام، كما كان في الوقت نفسه صدى لممارساته وارتباطه ببلاط السلطة، وتقلده لبعض مناصبها، وتزلفه لها أحيانا، ولاسيما بعد أن فرضت عليه العزلة[54].

---

[52] انظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص 76-77.

[53] انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص309.

[54] انظر: المرجع السابق، ص 302-305.

هل معنى ما سبق أن الغزالي لم يكن يشغله النهج الواقعي، أو يقدمه فيما كتب، على الأقل في السياسي منه؟ كلا، فقد ارتبط هو الآخر ببلاط السلاجقة لما عمل مستشارا فيه في نيسابور، وتولى التدريس كما سبق، وتنقل بين العديد من البلدان[55]. وكل ذلك أتاح للغزالي أن يقف كمكيافيللي على طبيعة السياسة، وصنعها، وتنفيذها، واثارها، فلما أراد أن يترجم ذلك في نسق معرفي، لم يفصلها عن المثل والأخلاق والدين، كما فعل مكيافيللي – كما سيرد - ولم يكن تقديمه لكتابه **"التبر المسبوك** فى **نصيحة الملوك"،** للسلطان محمد بن ملك شاه - المتوفى عام 511 هـ - من قبيل التزلف والنفاق، قدر ما كان استيداع خلاصة علمه وتجربته له، والذي ينعِم النظر في مقدمة الكتاب لا يجد فيه إلا نصحا خالصا، جمع بين ترهيب ذلك السلطان وبين ترغيبه، وليس نصحا مغرضا كما يبدو في مقدمة كتاب "الأمير" لمكيافيللي حين يقول - للأمير لورنزو العظيم – "وعلى الرغم من أنني أعتبر هذا العمل غير لائق بتقبل سموكم، إلا أن إيماني بإنسانيتكم يحملني على الاعتقاد بأنكم ستتقبلون هذا الكتاب"، إلى أن ينتهي مستعطفًا راجيا، "وإذا تكرمتم سموكم فتطلعتم من سامق عليائكم إلى هذه البقعة المتواضعه التي أقيم فيها، فستدركون الآلام العظيمه التي لا أستحقها، والتي شاء طالعي الشرير أن يلحقها بي"[56].

فأين ذلك مما ذكره الغزالي - وهو ينصح سلطانه، في مقدمة **التبر المسبوك** - عن شكر نعم الله وإذاعتها، وعدم إضاعتها، وتذكر الموت، والاستعداد له، والبدء بالإيمان من الاعتقاد والسلوك، والالتزام بما فرض من طاعات وعبادات... إلى آخر ما أورده[57].

هذه الملامح المنهاجية الموجزة لفكر الغزالي وفكر مكيافيللي السياسيين، كيف تركت آثارها في تحليل كل منهما لمفهومي القيم والنظام المعرفي؟

---

55 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 13-17.

56 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 52-53.

57 انظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، مرجع سابق، ص 92-93.

1- بالنسبة إلى مفهوم القيم :

لاحظ بعضهم أن للمصطلحات بصفة عامة عند الغزالي إشكالية خاصة، إذ كثيرا ما استعمل ألفاظًا أخرجها من مدلولا ا إلى مدلولات أخرى مقصودة، ويعود ذلك إلى نزعته التكاملية، فضلاً عن إخبار الغزالي بتخيره، وتبنيه أو اختراعه لمصطلحات مشتركة الدلالة اتباعا لسياسة العلم التي أخذ ا، حيث ضرورة المواءمة بين العلم من أطره المعرفية وبين الواقع الذي يخاطبه[58].

هذه الإشكالية ربما لا نجد لها شبيها كبيرا عند مكيافيللي، ولعل ما عرضه في مؤلفه "الأمير"، ومؤلفه "المطارحات" من مفاهيم واصطلاحات يوكد ذلك، وربما يعود ذلك كما رأى بعضهم بحق إلى أن مكيافيللي - في **الأمير** خاصة - لم يكن يمارس الجدل النظري القائم على مقارعة الأفكار بالمنطق والحجة والبرهان، كما مارس الغزالي مع الكثيرين من المتكلمين والفلاسفة

والمفكرين غيرهم، بعد أن درس ذلك واستوعبه وعلّمه[59]، بقدر ما كان يستلهم - أي مكيافيللي – الوقائع، وقائع التاريخ والسياسة، ويرتبهما في تسلسل برهاني، وهذا يعني أن مستوى التنظير في خطابه يقتصر على الجزم برفض الطوبى - المثالي - ورفض خطاب العدالة الثابتة، والخير المطلق، والسعادة الأخروية[60].

وبداية القول - في مفهوم القيم - إن الغزالي ومكيافيللي استخدما المفهوم بوصفه محكات عامة يقاس من خلالها السلوك، والتصرفات الفردية، والجماعية، بألفاظ متعددة، فالغزالي يحدثنا عن الأخلاق والفضائل، والمحاسن، والمصالح، وأفعال الخير، والطيبات، والآداب، إلى آخره، ومكيافيللي يحدثنا هو الآخر عن الفضائل، والأخلاق، والصفات المحمودة، وجلائل الأعمال،

---

[58] انظر: أنور الزعبي، **مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي**، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الملك محمد الخامس بالرباط، 1998، ص 86 وما بعدها.

[59] انظر في ذلك: د. سليمان دنيا، مرجع سابق، ص 18، وما بعدها.

[60] انظر: د. كمال عبد اللطيف، **"الأمير خطاب القوة والحظ"**، في: دون، دراسات مغربية، في الفلسفة والتراث

والمزايا، والذي يبدو لأول وهلة أن الغزالي كان - من تناوله لهذه الألفاظ - أكثر تأصيلاً من مكيافيللي، ولاسيما أنه كان َيعدّها فضائل وخلق هيئة للنفس وصور ا الباطنية، مثلما ذهب أرسطو والفارابي، وتقوم على الوسطية المحمودة، الواقعة بين رذيلتين، غير أنه كان َيعد أن من القيم أو الفضائل ما لا وسط له، كالعدل الذي ليس له إلا ضد واحد هو الجور[61].

ولم يقف المفكران فقط عند القيم ومرادفا ا، وإنما توقفا أيضا أمام مضادا ا ومضادات مرادفا ا، فالغزالي يعدد منها: الرذائل، والمفاسد، والمظالم، والكبائر، والخبائث، وأعمال الشر، والمعاصي، والموبقات، والخطايا، والشهوات، والمقابح، والفضائح، على حين يعدد مكيافيللي منها: الرذائل، والمثالب، والفضائح، والعيوب، والمساوئ. غير أن ثمة فروقًا هنا:

أولها: أن المصدر الذي يحدد القيم ومضادا ا عند الغزالي هو الشرع، ويؤازره العقل، فهما اللذان يميزان بين الخلق الحسن إن كان من الأفعال المحمودة الجميلة، وبين الخلق السيئ إن كان من الأفعال القبيحة. وللغزالي

رؤيته في تقسيم الأفعال إلى حسن، وقبيح، ومباح، أوردها بتفصيل في كتابه **المستصفى**[62].

أما مكيافيللي فجعل المعيار الفارق بين القيم وبين مضادا ا موكولاً إل السلطة، أو الأمير متوليها، إنه وحده الذي يستطيع التعامل بحرية ومرونة مع هذه وتلك، وهو الذي يزاوج بينهما، وهو الذي يبرر ذلك أو لا يبرره. إنه مطلق في مسلكه هذا، ولا يحاسب عليه إن اتخذ طريقًا يحترم القيم، أو اتخذ غيره ينطوي على خرقها، لأن الغاية تبرر الوسيلة. وهذا المبدأ جعل معاني القيم ومضادا ا فضفاضة ونسبية في النظر والتطبيق، وكما سيرد لاحقًا، فما يكون من القيم أحيانا، وما يكون من مضادا ا قد يدخل فيها أحيانا أخرى، والواقع هو الذي يسوق السلطة إلى اتخاذ الأنسب، بعيدا عن الشرع أو الدين، كما ذكر الغزالي.

---

[61] انظر: زكي مبارك، مرجع سابق، ص 167-168.

[62] المرجع السابق، ص 152.

ثانيها: أن الحاكم عند الغزالي راعٍ للقيم، راعٍ لتجنب مضادا ا، وزوال مفاسدها، على أن يكون ذلك في النهاية ابتغاء مرضاة الله ، وإن سخط ساخط عليه، ما دام الأصل عنده موافقت الشرع، و"أن لا يطلب رضا أحد من الناس بمخالفة الشرع، فإن من سخط بخلاف الشرع لا يضر سخطه"[63]، أما الحاكم عند مكيافيللي فهو المطلق الذي يوظف القيم ومضادا ا بإرادته المنفردة، فلا شرع هناك يعلوه، ولا حساب للآخرة ينتظره، وإنما هي المصلحة – وليس ابتغاء مرضاة الله - التي يفرضها الواقع ويتطبها، ويدركها الحاكم، ويقدرها.

ثالثها: أن كلا المفكرين - تفريعا مما سبق - خاطبا طرفي الوجود السياسي - حاكما ومحكوما - بالقيم التزاما، وبمضادا ا تركًا وإهمالاً، بيد أن الغزالي جعل الطرفين سواء في الالتزام والترك، مبنيا ما يستوجبه الالتزام من حسن الجزاء في الدنيا والآخرة، وما يستتبعه الترك من سوء العقاب فيهما معا، مع تشديده على مسؤولية الحاكم "واعلم أنه ما كان بينك وبين الخالق سبحانه وتعالى فإن عفوه قريب، وأما ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عنك على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف"[64]، أما مكيافيللي فقد خاطبهما بازدواجية وتناقض رجحت فيهما كفة الحاكم الأمير، وما يراه مناسبا – كما سبق - على كفه الطرف المحكوم، بحيث ألزم هذا الأخير بما حلل منه الحاكم، وإن حرص على أن يسلك الحاكم سلوك النفاق، وحذره عواقب ذلك الدنيوية، استمرارا لبحثه في الممكن الواقعي، وإن اختلف معه الآخرون، يقول في ذلك: "علينا أن نرى الآن الطرق والقواعد التي يجب على الأمير أن يسير فيها بالنسبة إلى رعاياه وأصدقائه،... فإني أرى أن من الأفضل المضي إلى حقائق الموضوع بدلاً من تناول خيالاته، ولاسيما أن الكثيرين قد تخيلوا جهوريات وإمارات لم يكن لها وجود في عالم الحقيقة، وأن الطريقة التي نحيا فيها تختلف كثيرا عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذي يتنكر لما يقع

---

[63] انظر: التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 139-140.

[64] انظر: المرجع السابق، ص 108.

سعيا منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه"[65].

2- بالنسبة إلى النظام المعرفي:

تعد المعرفة من أصول فكر الغزالي عامة، وهي من كبرى القضايا الشائكة التي تناولها الباحثون، وحاولوا جمع خطوطها باجتهادات كثيرة[66]، وهي عنده قسمان، أولي: وهو يطلب بالبحث كالمفردات المدركة بالحس، ومطلوب: وهو الذي يدل اسمه على أمر إجمالي، غير مفصل، فيطلب تفصيله، وكذلك ينقسم العلم إلى أولي ومطلوب، وهذان الضربان من العلم قادا الغزالي إلى تقسيم العلوم إلى ما هو فرض عين، وما هو فرض كفاية، بتفريعا لما المختلفة وأقسامهما المتعددة، فضلاً عن تقسيمه للعلم المحمود والعلم المذموم، بأصنافهما كذلك، على ما فصل في **"إحياء علوم الدين"**[67].

وقد انتهى الغزالي في فكره السياسي في **"التبر المسبوك"** إلى اعتبار شجرة الإيمان وفروعها هي الإطار العام الذي يغلف النظام المعرفي عنده، لأن الإيمان بأصول شجرته وفروعها يضبط عنده رؤيته لله والوجود والكون والإنسان، والقيم التي ينبغي أن تحكم العلاقات بينها، وقد استمدت من مصادر الشرع، ومصادر الكون الذي يتحرك في الحاكم والمحكوم، وكلا النمطين من المصادر يعتمد في استنباطه وإدراكه على العقل والحواس، وهذا نابع في حقيقة الأمر من إلزامية الوحي عند الغزالي، التي فرضت عليه أن لا يبعد عن مقتضى خطاب الشريعة في مسعاه إلى المزاوجة بين إتقان العلم وبين إتقان سياسته، وإلى

---

[65] مكيافيللي، مرجع سابق، ص 135-146.

[66] انظر: الجهد الكبير في التعريف بحقيقة المعرفة والمنهج في فكر الغزالي أوردها أنور خالد الزعبي، **مسألة المعرفة والمنهج عند الغزالي**، مرجع سابق، مواضع متفرقة، د. سليمان دنيا، مرجع سابق، ص 132، وما بعدها، د. زكريا بشير إمام الفلسفة النورانية عند الغزالي، **رؤية نقدية لفكر الغزالي وفلسفته**، الكويت: مكتبة الفالح، 1989، مواضع متفرقة.

[67] انظر الغزالي، **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار الخير، 1994، ج1، ص 23-41، انظر كذلك له: **المنقذ من الضلال**، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1991، ص 16، وما بعدها و امشه له أيضا **أيها الولد المحب، والقواعد العشرة، والأدب** في **الدين، وكيمياء السعادة.**

الاستشهاد بالنصوص الشرعية على سلامة توجهه إلا ما ندر، لأن "الحجة المحمودة في الكلام إنما هي من جنس حجج القرآن[68]، ونابع كذلك من اختياره الاتجاه التكاملي في الأخذ بالعقل والنقل معا، لا أن يضحي بأحدهما لحساب الآخر، وبتوليفة جديدة تتطلع إلى عقلانية أرقى في إدراك الحقائق[69].

أما مكيافيللي فإن المعرفة عنده هي أساسا معرفة سياسية، وإن لم تبعد عن الفلسفة والتاريخ في تنظيره لها، وهي تقوم على كل ما من شأنه تعريف الحاكم بالأمور الواجب الإلمام ا في إدارة الحكم وممارسته، مما يؤدي إلى تبصرته بفن ممارسة القوة السياسية وقواعدها بصرف النظر عن أية قيمة أخلاقية، ولذلك عَد بعضهم أن النظام المعرفي يقوم عند مكيافيللي على مهمة أساسية هي تعليم الحاكم فن الشر، لأن الوسيلة الحقيقية لمعرفة الطريق إلى جهنم حتى يمكن تلافي هذا الطريق[70].

والواضح مما سبق ذكره ما يلي:

1- أن النظام المعرفي عند كليهما يستند إلى أسس قيمية، ولكنها الأسس التي يقرها الشرع والعقل بلا تعارض عند الغزالي - كما سبق - والتي يتوصل إليها من خلال قراءة كتاب الشرع - الوحي - وكتاب الكون - بمخلوقاته وعوالمه - والتزام النظام المعرفي ذه الأسس هو الذي يقوده – أي النظام - للوصول إلى الحق وحقيقته على ما هي عليه، وهذه لا تعني سوى ممارسة القيم - الفضائل - وهي عند الغزالي بجملتها تنحصر في معنيين، "أحدهما: جودة الذهن والتمييز، والآخر: حسن الخلق. أما جودة الذهن والتمييز، فليميز الإنسان بين طريق السعادة والشقاء فيعمل به، وليعتقد الحق في الأشياء على ما هي عليه من براهين قاطعة، مفيدة لليقين، لا عن تقليدات ضعيفة، ولا عن تخيلات واهية، وأما حسن الخلق فبأن يزيل جميع العادات السيئة التي عرف الشرع تفاصيلها"[71].

---

[68] انظر: أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص 23.

[69] المرجع السابق، ص 43.

[70] انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 311.

[71] نقله عن ميزان العمل للغزالي، أنور خالد الزعبي، مرجع سابق، ص 21.

أما الأسس القيمية للنظام المعرفي عند مكيافيللي فهي مسيسة ونفعية ونسبية - كما سبق -، بيد أن توجه الحاكم إليها واسترشاده ا يتوقف على الدور الذي أناطه مكيافيللي بالمفكر السياسي بوصفه مستشارا أمنيا له.

2- كما أن كلاً منهما أعطى للمفكر دوره في نصح الحاكم وتوجيهه إلى ما يمكنه من تحقيق مقاصد النظام المعرفي، غير أن الذي يقوم بذلك عند الغزالي ليس مجرد مفكر، وإنما هو أصلاً عالم ورع[72]، يجب على الحاكم الحرص على سماع نصحه بالحق، وهو ما عده الغزالي الأصل الثاني للعدل والإنصاف في الحكم، بعيدا عن عالم السوء الذي يحرص على الدنيا، ويزين الخبائث بالمكر والخداع[73]، بل إنه عدد من واجبات العالم الورع المبادرة بوعظ الملوك، وألا يدخر عنهم كلمة الحق[74].

أما المفكر السياسي عند مكيافيللي فهو المرشد الأمين، والمستشار الناصح، العالم بفن الممكن السياسي، والقادر على جعل مبدأ الفضيلة هي المعرفة مبدأ الحكم بلغة أخرى غير لغة أفلاطون وأرسطو وأستاذهما سقراط. إن الفضيلة هنا هي الوحدة السياسية المنشودة، والمعرفة تدور حيث دارت هذه الفضيلة السياسية، فتصير سياسية هي الأخرى بالتبعة، لتحقق مصداقيتها بعيدا عن المطلق من دين أو قيم، كقوله "لا ريب أن الإنسان الذي يريد امتهان الطيبة والخير في كل شئ، ولذا فمن الضروري لكل أمير يرغب في الحفاظ على نفسه يتعلم كيف يبتعد عن الطيبة والخير، وأن يستخدم هذه المعرفة أو لا يستخدمها، وفقًا لضرورات الحالات التي يواجهها"[75].

[72] يقول الغزالي: "فالفقيه هو العالم بقانون السياسة، وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان، ومرشده، إلى طريق سياسة الخلق، وضبطهم، لينتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا... ولعمري إنه متعلق ايضا بالدين، ولكن لا بنفسه بل بواسطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا... وحاصل من الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة". انظر: إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ص 27.

[73] انظر: **التبر المسبوك**، مرجع سابق، ص 136.

[74] المرجع السابق، ص 126.

[75] انظر: **الأمير** لمكيافيللي، مرجع سابق، ص 136.

3- ثم إن النظام المعرفي عندهما معا نظام عملي وليس مجرد خيالات، وهذا نابع من واقعية منهجيهما كما سبق، ونابع أيضا من رؤية الغزالي من جهة، ورؤية مكيافيللي له من جهة أخرى. أما الغزالي فإن العلم ووظيفته يصدران من خلفية دينية إسلامية، تفترض أن يكون العلم بالعمل، ولذلك حرص على أن يقرن إتقان العلم إدراكًا وتحصيلاً بإتقانه سياسة وتدبيرا، لأن الاتقان بالمعنى الأول مما يحتاج الأمر معه إلى ابتكار أو استثمار أسباب، أو حيل يتوسل ا إلى تمثل الفائدة، مما يسوغ الأخذ بالطريقين الإقناعي والذوقي[76]، وهذا هو الاتقان بالمعنى الثاني، الذي أقنع الغزالي بأن مزيدا من العلم يؤدي إلى مزيد من العمل، وأن مزيدا من العمل يؤدي إلى مزيدا من العلم[77]، أو كما نقل عنه بعضهم من أن "المعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تثمر الأعمال" وأن "الأحوال لا تثمرها إلا العلوم، والعلوم لا تثمرها إلا الأفكار"[78] .

لكن يبدو أن واقعية النظام المعرفي عند مكيافيللي لم تكن مستغربة عليه، وقد سبق تناول منهجه الواقعي، وهذا المنهج كان ضروريا أن يؤثر في المعرفة السياسية عنده، التي اعترف في مقدمة **الأمير** بأنه حصل عليها بعد تجربة طويلة وخبرة بالأحداث المعاصرة، ودراسة لوقائع الماضي، دون تزويق أو زخارف، ووجد خلاصتها في أنه "من الضروري أن تكون أميرا لتستطيع التعرف بدقة على طبيعة الشعب، كما أن من الضروري أن تكون فردا من أبناء الشعب لتتمكن من معرفة طبيعة الأمراء"[79].

إذًا فكلاهما لم ير المعرفة ولا ما ينتظمها من أقسام بعيدا عن العمل، لكن الغزالي ربط المعرفة وعلومها بالدين، وهو ما يتضح سواء من نظرته إلى العلم بوصفه فرض عين، وفرض كفاية، أو من نظرته إل تقسيم المعارف والعلوم إلى

---

[76] انظر: أنور الزعبي، مرجع سابق، ص 21.

[77] انظر: المرجع السابق، ص 22.

[78] انظر: تامرجع السابق، ص 20.

[79] انظر: **الأمير**، مرجع سابق، ص 51-52.

علوم شرعية، وغير شرعية، في حين أن مكيافيللي يرى أن لا علاقة للدين بعمل العلم إلا إذا أدى إلى تحقيق غايات السياسة الواقعية في القوة والوحدة. فالدين عنده محكوم، وليس حاكما كما عند الغزالي، كما أنه وهو محكوم مقيد بما ينتفع به، وإلا خرج من دائرة العمل، ومن ثم من دائرة العلم، إن لم يحقق ذلك النفع، وهذا يؤكد أن مكيافيللي لم يكن يرتجي من العلم إلا عملاً نافعا دنيويا، بعيدا عن أية أمور أخروية، كما تحدث الغزالي عن مقاصد العلم، من حيث إنه مطلوب لذاته "وأعظم الأشياء رتبة في حق الأدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل. فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم، فهو إذن أفضل الأعمال"[80]، وهنا يلاحظ ربطه مرة أخرى العلم بالعمل، وربطهما معا بالفضائل.

4- ويضاف إلى ما سبق أن النظام المعرفي عند الغزالي ما لم يؤد إلى مقاصد المعرفة المستقيمة - كما يبدو من تعريفه للعلم وأقسامه - يدخل في الدائرة المذمومة من العلم بأقسامه التي عددها في **"إحياء علوم الدين"**، وهي دائرة ذمه في حق العباد لأحد أسباب ثلاثة: أن يكون مؤديا إلى ضرر، إما لصاحبه وإما لغيره، أو أن يكون مضرا بصاحبه في غالب الأمر، أو أن يكون من قبيل الخوض في علم لا يستفيد الخائض فيه فائدة علم[81]، لأن العلم لا يذم لعينه، وإنما يذم - في نظره - في حق العباد. وهنا يتبين كيف أن القيم ومضادا ا ساكنة في بنية المعرفة ونظامها عند الغزالي، وأن التزام العلم مقاصد الشرع يجعله من قبيل العلم النافع ولا يتحقق النفع إلا بأن يكون عمليا. ولا يصلح العمل إلا بأن يكون محمودا، وإلا اعتبر من قبيل العلم الضار الذي لا نفع فيه، والمذموم ولو عمل به، وهذه المسألة - ذم النظام المعرفي أو مدحه - مرتبطة بفكر مكيافيللي بما يحقق من نفع حسب ما يقرره الواقع. ولذلك حدثنا عن سبيلين للوصول إلى القوة والحكم أو الحفاظ عليهما، سبيل النذالة

---

[80] انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص21.

[81] انظر: المرجع السابق، ج1، ص 41-42.

والقبح، وسبيل تأييد المواطنين، ورغم اعترافه بقسوة السبيل الأول ومضاره، إلا أنه لم يمنع من استخدامه، سواء بطريقة حسنة أم بطريقة رديئة[82].

رابعًا: في **المقومات القيمية للنظام المعرفي عند الغزالي ومكيافيللي**

يتضح مما سبق أن النظام المعرفي في رؤية المفكرين يستند على مقومات قد يبدو بعضها لأول وهلة وكأنه في قطيعة مع القيم، بمفهومها المختلف عندهما، بيد أن استعراض أبرز هذه المقومات، يكشف عكس ذلك. وسوف يتم التركيز على المشترك منها بينهما، على النحو التالي:

1- الدين والوجود السياسي، فالغزالي عدّ الدين الاسلامي أساس الوجود كله وليس السياسي فحسب، وربطه بسلسلة من المقومات المعرفية الأخرى، التي لا تنفك تلتزم بأوامره ونواهيه، وقد أوجز ذلك في عبارته "إن الدين بالملك، والملك بالجند، والجند بالمال، والمال بعمارة البلاد، وعمارة البلاد بالعدل بين العباد"[83]، ولم ينظر الغزالي إلى الدين بعيدا عن الدنيا والآخرة بحال، ذلك بأن "مقاصد الخلق مجموعة في الدين والدنيا، ولا نظام للدين إلا بنظام الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، وهي الآلة الموصلة إلى الله عز وجل، لمن اتخذها آلة وم لاً، لا لمن يتخذها مستقرا ووطنا، وليس ينتظم أمر الدنيا إلا بأعمال الآدميين"[84]، وهو لم يفصل بين الدين والسلطان، أو بين مقاصد الشرع وبين مقاصد الحكم، لأنه "ينبغي للملك أن يكون دينا ومحبا للدين، فالدين والملك توأمان، مثل أخوين ولدا في بطن واحد... فالدين أصل، والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له و ضائع"[85]، والأصل في ذلك كله أن يكون نظام أمر الدين مقصودا لصاحب الشرع (ص) قطعا، وهذه مقدمة - في نظره - لا يتصور ال اع فيها[86].

---

[82] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 96-101.

[83] انظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، ص 185.

[84] انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص 21، وله أيضا: **الاقتصاد** في **الاعتقاد**، بيروت: دار الجيل، 1993، ص 148.

[85] انظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، مرجع سابق، ص 197،

[86] انظر: الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، مرجع سابق، ص 147.

وينطلق مكيافيللي في حديثه عن الدين من رفضه لسلطانه ولسلطان ما جسده في الوجود السياسي في عصر النهضة. إنه الرفض الذي صاحبه هجوم علىالكنيسة الكاثوليكية حينما مارسته ضد مصلحة فلورنسا وإيطاليا، في قوله "وقد مجدت ديانتنا المتواضعين من الرجال والميالين إلى التأمل بدلاً من تمجيد رجال العمل...، وإذا كانت ديانتنا تطلب من الرجل أن يكون قويا، فإن القوة التي تطلبها فيه هي ما يمكنه على احتمال الآلام لا على القيام بالأمور التي تتطلب الجرأة" إلى أن يقول "نحن الإيطاليين ندين لكنيسة روما وقسيسيها بما وصلنا إليه من عدم تدين وفساد خلق... بل نحن ندين لها بدين أعظم هو ذلك الدين الذي سيؤدي إلى الا يار..."[87].

ورغم ما سبق فإن مكيافيللي رأى أن السلطة التي تتخلى عن الدين قد تصل إلى السلطان، ولكنها لن تصل إلى ا د[88]، بل إن هناك نصوصا في "مطارحاته" تؤكد أهمية الروح الدينية، وضرورة توافرها في الأمراء، والحفاظ معها على العبادات السماوية[89]، لكنه يستمر في التناقض حين يذكر أن الأمير ولاسيما الجديد، "سيجد نفسه مضطرا للحفاظ على دولته لأن يعمل خلافًا للإخلاص في العهود وللرأفة والإنسانية والدين"[90].

فكلا المفكرين إذن ي ل الدين م لة من النظام المعرفي، ويرجعه إلى مصدره الأعلى الإلهي، ويربطه بالسلطة، غير أن م لته ومصدره وارتباطه بالسلطة في فكر الغزالي هي م لة التأسيس والبناء، وقد استند إلى عقيدة الإيمان - كما سنرى - أما م لته في فكر مكيافيللي فيشو ا التناقض بين احترامه واعتباره ركيزة تتساوى مع غيره من الركائز - حتى المتعارضة مع قيمه - وليس الركيزة الأولى كما هي في مذهب الغزالي، وبين رفضه الالتزام به، وهو ما حاول بعضهم تفسيره بأنه إنما حارب الكنيسة ولم يحارب الدين، وأنه كان واضحا حين ألزم المحكومين بالدين وحلل الحكام منه، وأنه قبل تحقيق هدفه في

---

[87] انظر: **مطاراحات مكيافيللي** نقلتها د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 323-324.

[88] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 98.

[89] انظر: د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 325.

[90] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 150.

وحدة بلاده وقو ا لا داعي لأي التزام ديني من قبل السلطة، أما بعد ذلك فلا مفر من إعلاء دور الدين، وكثيرا ما أشار بالممالك التي رعته، والتزمت طريقه[91].

2- السياسة جوهر المصالح، فهي عند الغزالي من الأصول التي تنبني عليها حياة البشر ضمن أعمالهم، وحرفهم، وصناعا م التي يقسمها إلى ثلاثة أقسام، **أولها:** الأصول التي لا قوام للعالم دو ا، من زراعة، وحياكة، وبناء وسياسة للتأليف والاجتماع، والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها. **وثانيها**: المهيئات لكل واحدة من هذه الصناعات الأربع والخادمات لها. **وثالثها**: المتممات للأصول والمزينات لها. وقد انحاز الغزالي إلى السياسة من الأصول وجعلها أشرفها، من حيث تستدعي من الكمال في مَن يتكفل ا ما لا تستدعيه سائر الصناعات. ولذلك يستخدم لا محالة صاحب هذه الصناعة سائر الصناعات وقد أناط ا رسالة قيمية هي استصلاح الخلق وإرشادهم إلى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة، على أربع مراتب: سياسة الأنبياء، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين، وسياسة العلماء بالله عز وجل وبدينه، وسياسة الوعاظ [92].

ولا تبعد السياسة عن الإصلاح عند مكيافيللي، ولكنه إصلاح القوة والحكم، ولذلك عدها معركة مستمرة لأجل الوصول إلى القوة، لأن السياسات كافة ما هي إلا سياسات القوة، ولأن تاريخ البشر هو تاريخ الاستئثار ا[93]. ومكيافيللي في ذلك قرأ خبرته، وواقع البشر التاريخي، وما عاصره، وخبرة التاريخ الأوروبي بعناية، ولكنه قرأ ذلك، وخبرة بلده، إيطاليا طاغية عليه، حاضرة في فكره، فأظهر حقيقة السياسة واضحة بكل ما فيها من مساوئ، ومحاسن، وبكل أشكالها الواقعية كافة، وانتهى إلى أن المصلحة التي يجب أن تدور حولها السياسة هي وطن قومي أو دولة قومية موحدة، ليس

---

[91] انظر: مارسيل بريلو، مرجع سابق، ص 127-128.

[92] انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج1، ص 21-22.

[93] انظر: د. حازم صاغية، نيكولو مكيافيللي – مدخل أولي، الفكر العربي، العدد 22، السنة الثانية، سبتمبر – أكتوبر 1981، ص 403، د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 310.

لفلورنسا بلده وإنما لايطاليا بممالكها الخمس[94]، ولذلك نظر إلى السياسة من منظار ما هو كائن وليس مما ينبغي أن يكون، وكان متسقًا مع ذاته حين قال "...وأن الطريقة التي نحيا فيها، تختلف كثيرا عن الطريقة التي يجب أن نعيش فيها، وأن الذ ي يتنكر لما يقع سعيا وراء ما يجب أن يقع، إنما يتعلم ما يؤدي إلى دماره، بدلاً مما يؤدي إلى الحفاظ عليه"[95].

ومقتضى ما سبق أن الغزالي ومكيافيللي جعلا السياسة واقعية، وربطاها بالمصلحة والنفع للناس، وأوكلا إلى السلطة السياسية المسؤولية الأولى في رعاية مقاصدها، لكن الغزالي مبعث واقعيته من اقتضاء اقتران إتقان العلم بإتقان سياسة العمل به، على حين أن واقعية مكيافيللي كانت ضرورة مجتمعية وقومية، ثم إن المصلحة عند الغزالي مصلحة شرعية مربوطة بما ينفع الناس - حاكما ومحكوما - في دنياهم وأخراهم كما سبق، وقد سبق القول إن الغايات عند مكيافيللي دنيوية. ويضاف إلى ما سبق أن الغزالي لما فرض على السلطة مراعاة السياسة جا، ومقاصد، حسب ما يبغي الشرع، وضع لها شروطًا لشرعيتها - كما سيرد - أما السلطة في نظر مكيافيللي فهي واضعة السياسة وصانعتها، وملهمتها، ورغم ذلك فهي فوقها وتعلو على أية قيود قد تفرضها.

3- الإنسان محور الكون البشري في الوجود، إنه المستهدف عند الغزالي بمقاصد الشريعة، والمستصلح ا، وهو لا يستصلح إلا إذا تولى المسؤولون عن مراتب السياسة - السابق الحديث عنها - أداء الواجب منهم في كل مرتبة، فسياسة الأنبياء تتطلب حكمهم على الخاصة والعامة جميعا في ظاهرهم وباطنهم، وسياسة الخلفاء والملوك والسلاطين تفرض حكمهم على الخاصة والعامة جميعا، ولكن على ظاهرهم لا على باطنهم، وسياسة العلماء تستدعي

---

[94] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 135-136، د. كمال عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 63، وانظر أيضا: Venkata V. Rao, op. cit, pp. 241-248

[95] نقلاً عن د. حازم صاغية، مرجع سابق، ص 407.

حكمهم على باطن الخاصة فقط، وسياسة الوعاظ تقتضي حكمهم بواطن العوام فقط.

فالغزالي تعامل مع الإنسان تعاملاً واقعيا أساسه احتياجه - وليس كماله - إلى من يصلح أحواله في الدنيا والآخرة، في باطنه وظاهره، واعتبر أن الأصل في الإصلاح، وضبط النقص في الفطرة الإنسانية السلطان، أو الراعي، لأن هذا النقص إذا لم يضبط كان فساد العمران والحياة والكون، لأن "الخلق على اختلاف طبقا م وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء لو خلوا وراءهم ولم يكن رأي مطاع يجمع شتا م لهلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء"[96].

لكن مكيافيللي كان أكثر واقعية وتشاؤما من الغزالي في نظرته الى الإنسان وما يحركه في الكون، ونظرته إلى ما يصلحه، إ ا الواقعية التي رأت الإنسان بمنظار قائم في تكوينه وطبيعته، وتذكرنا برؤية هوبز، ولم تجد فيه إلا كل النقائص "وقد يقال عن الناس بصورة عامة إ م ناكرون للجميل، متقلبون، مراؤون، ميالون إلى تجنب الأخطار، شديدو الطمع، وهم إلى جانبك طالما إنك تفيدهم، فيبذلون لك دماءهم، وحيا م، وأطفالهم، وكل ما يملكون، طالما أن الحاجة بعيدة نائية، ولكنها عندما تدنو يثورون، ومصير الأمير الذي يركن إلى وعودهم دون اتخاذ أية استعدادات أخرى إلى الدمار والخراب"[97].

فمكيافيللي الواقعي في سياسته، الواقعي في نفعية هذه السياسة أراد أن يفرض القوة الكامنة فيها - أي السياسة - ليقضي على النوازع المتأصلة في النفس البشرية الفاسدة، ولكنه بالغ في استعمال هذه القوة، حين جردها من أية ضوابط إلا بقدر ما ترى السلطة، اقتناعا منه أن النفس الشريرة لا تقوم إلا

---

[96] انظر: الغزالي، **الاقتصاد** في **الاعتقاد**، مرجع سابق، ص149. ويقول في "**إحياء علوم الدين**" و"خلق – أي الله سبحانه – الدنيا زادا للمعاد ليتناول – أي البشر – منها ما يصلح للتزود، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات، فتولدت منها الخصومات، فمست الحاجة إلى السلطان يسوسهم، واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به..." انظر ج1، ص27.

[97] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 144، وانظر ايضا:

V.Venkata Rao, Op. Cit., pp. 245-246

بطرق شريرة، توكيدا لمبدئه "لا يتردد الناس في الإساءة إلى ذلك الذي يجعل نفسه محبوبا، بقدر ترددهم في الإساءة إلى من يخافونه"[98].

إن مكيافيللي هنا يلوم البشر على مسلكهم الشرير، أو تعاملهم بالإساءة مع أنفسهم ومع السلطة، ولكنه لم يقل لنا لماذا هم كذلك؟ ومن الذي ركب فيهم ذلك؟ ويبدو أن الغزالي كان أسبق منه في الإجابة، إنه ليست الطبيعة ولا حالة الفطرة الأولى، وإنما هو الله تعالى الذي ركب في البشر نوازع الخير ونوازع الشر، "ففي جبلة الانسان الغيظ والحسد، والمنافسة، وذلك مما يؤدي إلى التقاتل والتنافر، فانظر كيف سلط الله تعالى السلاطين، وأمرهم بالقوة والعدة والأسباب، وألقى رعبهم في قلوب الرعايا حتى أذعنوا لهم طوعا وكرها، وكيف هدى السلاطين إلى طريق إصلاح البلاد، حى رتبوا أجزاء البلد، كأ ا أجزاء شخص واحد، تتعاون على غرض واحد، وينتفع البعض منها بالبعض"[99].

4- العمران والمقومات المادية للوجود، فالغزالي يؤكد أن قوام الوجود كله - وليس الوجود السياسي فحسب - أن يجد ما يستقيم عليه بقاؤه المادي والمعنوي، ولا يختلف مع مكيافيللي في المبدأ، ولذلك صاغ كل منهما منظومته للقيم تعلوها قيمة عليا تسد الحاجة المعنوية - سنعرض لها لاحقًا - أما بالنسبة للمقومات المادية فلا تأتي عندهما إلا بالعمران، لكن شتان بينهما في عرض مضمون رؤيتهما له. فالغزالي ينشئ العمران - كما سبق - على أصول، ومهيئات ومزينات، ولكنها تخدم بعضها بعضا، بل إنه يوظف مراتب السياسة وينيط بالداخلين في كل مرتبة مهام وواجبات حضارية - كما سبق أيضا - لكنه لم يفصل ذلك عن ضرورة المعرفة والعلم، سواء بحقيقة الأصول والمهيئات، والمزينات، أم بحقيقة المراتب الأربع، من حيث جعلهما - المعرفة والعلم - خلافة لله في الأرض، بل من أجل خلافة الله في الأرض[100]. والغزالي

[98] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 124.

[99] انظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، طبعة دار الشعب، 1998، ص 2268-2269.

[100] انظر: **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج1، ص22.

حينما تطرق إلى ذلك كان ينطلق من رؤية أن الإنسان كائن اجتماعي بفطرته، وأن هذه الفطرة المخلوقة مفضية إلى العمران، حيث التعاون لسد حاجته إلى الاجتماع، وإنشاء البلاد، وحاجته إلى السياسة والصناعات الأخرى، وحاجته إلى الخراج، وإلى الأسواق واستخدام النقد وحاجته إلى الأمن، والحسبة، تبعا لما فصل في كل حاجة، وأقسامها في "إحياء علوم الدين"[101].

أما مكيافيللي فقد نظر إلى العمران من زاويتين، زاوية تأسيسية، وزاوية الحفاظ عليه، فأما الزاوية الأولى فقد ذكر أن العمران يتأسس من الملكيات والجمهوريات القائمة، ولكل أشكالها، وأقسامها، أو من المدن والممالك التي احتلت وخضعت لسيادة غيرها، بقوة السلاح، أو بالقدرة والكفاءة، أو بمساعدة الآخرين، أو بمساعدة الحظ، ثم ينتقل إلى العمران في الإمارات المدنية، والإمارات الكنسية، وأما الزاوية الاخرى فيفرض فيها الحفاظ علىالعمران بعاملين، الأول داخلي أساسه أن يتخذ الحكم القوي مسالك لممارسة القوة - كما سيرد - بعيدة عن أية قيود، والآخر خارجي أساسه ممارسة سياسة الاستعمار (البغي) والاعتداء على الأمم والممالك الأخرى، لشغل الناس داخليا عما يحدث داخل البلاد، ولاتقاء أي تهديد بالمبادأة بالعدوان والبغي وهنا نلاحظ:

- أن عمران الغزالي بما يستتبعه من مفاهيم أخرى يستقى في أسبابه وأشكاله من نظرته إلى ما يصلح البشر والكون عامة، بصرف النظر عن الهيكل السياسي الذي يتولى مهام هذا العمران، في حين يرتبط العمران عند مكيافيللي بممارسة سياسة القوة في أشكال سياسية محددة - دلل عليها من خبرة أوروبية غربية - ومن ثم فقد اختلف العمران داخل كل شكل حسب نوع القوة الذي استخدم للاستحواذ عليه، ونمطه الممارس فيه، والمحافظ به عليه، سواءأكان قديما - الشكل - أم حديثًا.

[101] انظر: عرضا للدلالات السياسية لذلك في د. محمد جلال شرف و د. علي عبد المعطي، الفكر السياسي في الإسلام، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1978، ص 377-385.

- وأن العمران عند الغزالي يؤدي وظائف العلم في الاستخلاف، وأغراض تلبية حاجات الإنسان المتعددة، وتأتي القوة العادلة ممثلة في السلطة السياسية لتحافظ عليه وعلى أمنه، على حين يأتي عند مكيافيللي لينهض بوظائف البغي داخليا، وخارجيا، كما فضل في نظرته إلى الاستعمال وأشكاله.

- وأن الغزالي يرغب في الزهد في عوائد العمران، ويجعل الحكام أساس العمران، وأن سياسا م هي التي تقود إليه، أو تقود إلى الخراب، وأنه إذا استحكم ذا الخراب، فإن عدم الاستقرار وثورة الرعية من مستلزماته ونتائجه، وأن الأزمات والشدائد المادية من فقر ومجاعات، ونوائب يجب أن تزال بتعاون البشر وتكافلهم، وحسن سياسات الحكام[102]، ويسير مكيافيللي في هذا السياق، حين يضبط العمران بمسالك ممارسة القوة - كما سيرد - النابعة من تحكيم واقع مهزوم ومأزوم، وليس من تحكيم شرع م ل بمقاصد في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال.

5- القوة المسلحة والجنود والوظيفة الأمنية، فحين ربط الغزالي الجند بالدين من ناحية، وبالمال والعمران والعدل من ناحية أخرى، أراد أن يظهر حقيقة الدور الذي يمكن لهذه الطائفة أن تؤديه من دور في الحراسة والأمن لنظام الدين، ونظام الدنيا، إنه يشير إلى ضرورة وجود مؤسسة جهادية مهمتها الدفاع عن كلا النظامين وتوفير سياج الأمن لهما، وهذه المؤسسة الجهادية هي امتداد للوظيفة الجهادية للحكم حيث "إن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع[103]. وهذا يفسر جزئيا حديث الغزالي عن صناعة الجندية، وحراستها البلد بالسيف، ودفعها اللصوص، ضمن صناعات أخرى ينتظم ا العمران، لذلك أكد على ضرورة أن تكون هذه الصناعة خادمة مثلها مثل بقية الصناعات الأخرى، خادمة من حيث تؤدي وظيفة مختصة تؤمن الصناعات الأخرى وتخصص فيها، ومخدومة من حيث تمتنع عن وظائف أخرى تؤديها إليها غيرها من الصناعات، ولم ينس الغزالي أن يذكرنا بدور

---

[102] انظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، مرجع سابق، ص 146، ص 172-173، ص 186-187، 214-231.

[103] انظر: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص 148.

صناعة الحراسة في عمارة الثغور والرباط فيها، وتحقيق الهيبة للحكم داخليا، وتخويف أعدائه خارجيا[104] وبدور السلطة السياسية في التعامل مع الجند بقيم ملزمة منها العفو عنهم – ما لم يقصروا – حال هزيمتهم، وفك الأسر منهم، وحفظ أرزاقهم ومعايشهم، وتدريبهم على آلات الحرب، ومخاطبتهم بأحسن الكلام، ولين الخطاب، ولطف الجواب[105].

ولما كان مفهوم القوة مسيطراً على فكر مكيافيللي فلم يكن متوقعا أن يأتي عنها خاليا من حديث عن الجند بوصفهم وسيلة لتدعيم هذه القوة، وللحفاظ عليها، وربما بشكل أكثر تفصيلاً من الغزالي أحيانا، إذ قسم القوات المسلحة التي يعتمد عليها الأمير إلى قوات خاصة به، أو مرتزقة، أو رديف أو مزيج، وحذر من المرتزقة والرديف، ومن ولائهما، لأن هذه القوات لا تعرف النظام، ولا تحفظ العهود والمواثيق، وعدد عيوبا كثيرة أخرى لها، وذكر أمثلة تاريخية تثبت هذه العيوب. ثم تحدث عن القوات الإضافية المختلطة التي يستعان ا من جار قوي، وهي في نظره عديمة الجدوى كالمرتزقة، ولها خطور ا هي الأخرى من مناح متعددة، ونصح الأمير بأن يعتمد فقط على قواته الخاصة، وأسلحته الخاصة، حتى لو خسر ا المعارك أحيانا، حتى يطمئن ويسلم[106]. بل أعلن – عكس الغزالي – صراحة "أن على الأمير أن لا يستهدف شيئًا غير الحرب، وتنظيمها، وطرقها، وأن لا يفكر أو يدرس شيئًا سواها، إذ إن الحرب هي الفن الوحيد الذي يحتاج إليه كل من ينوي القيادة"[107]، وأكد على "أن ازدراء فن الحرب هو السبب الرئيس في ضياع الدول وفقدها، وأن التمرس في وإتقانه هو السبيل إلى الحصول على الدول والإمارات"[108]، وألزم الحاكم بأن لا يسمح لأفكاره أن تذهب بعيدا عن مراس الحرب، حتى في أوقات السلم[109]

[104] أنظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، مرجع سابق، ص 196.

[105] أنظر: المرجع السابق، ص 79.

[106] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 117-134.

[107] انظر: المرجع السابق، ص 131.

[108] نفس المرجع السابق.

[109] انظر: المرجع السابق، ص 132.

فمكيافيللي ربط وظيفة الجند بوظيفة السلطة، لكنه لم يرد أن يشغل السلطة بفن سوى فن الحرب، أو أن يكون لهذه الحرب من سبيل وحيد سوى الحصول على الدول والامارات خارجيا، وتحقيق الخوف والارهاب داخليا، وهنا تختلف وظيفتا السلطة والجند عنده عن مثيلتيهما عند الغزالي، بل في الوقت الذي أكد فيه الأخير على ضرورة التعامل القيمي الصالح مع الجند، أبى مكيافيللي إلا أن يكون الأمير مهابا، ومخيفًا في عيون جنده، ويقضي على نوازع العصيان فيهم، وإنزال العقاب الشديد حال الخطأ، وأن يؤاخذهم بعيداً عن اللين واللطف[110].

خامسًا: القيمة العليا في المنظومة القيمية للنظام المعرفي عند الغزالي ومكيافيللي

سبق القول إن المفكرين تحدثا عن القيم ومضادا ا عامةً، مستخدمين غير مفهوم، سواء للدلالة على الأولى، أم للدلالة على الثانية، وهنا يأتي بيان تفصيل ما أجمله، أي بيان مفردات القيم، ومفردات مضادا ا، وما تستعلي كقيمة عليا في الأولى، وما تتقدم على ما عداها في الثانية.

والذي يطالع المصادر الفكرية السياسية للغزالي يكتشف أنه تكلم عن قيم الايمان، والعدل والتوحيد، والرفق، واللطف، والزهد، والإحسان، والعزة، والهيبة، والإصلاح، وحسن السيرة، والحق، وتجنب المحارم، والأمن، والتقوى، والأمانة، والسعادة، والنصيحة، والشجاعة، وكظم الغيظ، والأدب، وكمال العقل، والعفو، والكرم، والصفح، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، كما تكلم أيضا عن مضادات ذلك مثل الكفر، والشرك، والظلم،و البغي، والخراب، والمكر، والخديعة، والحيلة، والغرور، والغضب، والشهرة، والكبر، والبطر، والرياء، والنفاق والخيانة، والخوف، والغدر، والغش، واللعنة، والبغض، إلى آخره مما يكاد أن يشكل جوهر بعض ما اهتم به - إن لم يكن معظمه - في كتاباته، ولاسيما في **التبر المسبوك**، و **إحياء علوم الدين**، و**الأدب** في **الدين**، و **المنقذ من الضلال**، و **القواعد العشرة**، و **أيها الولد**

110 المرجع السابق، ص 145-146.

المحب، **وكيمياء السعادة**، إلى آخره من المؤلفات التي حملت في عناوينها ومضامينها دلالات قيمية واضحة.

كذلك فإن الذي يطالع مصادر مكيافيللي الفكرية في **الأمير**، **المطارحات** خاصة يعثر على مفردات للقيم، منها: الود، والتواضع، والقوة، والرضا، والصداقة، وا لمد، والحرية، والكفاءة، والارتقاء، والحفظ، والاختيار، والمساعدة، والنجاح، والنمو، والسلم، والتحرير. كما يمكنه العثور على مضادات لهذه المفردات مثل: سوء الطالع، والكراهية، والثورة، والضرر، والقتل، والضعف، والمكر، والخديعة، والإساءة، والجبروت، والخراب، والدمار، والرشوة، والاحتلال، والعصيان، والخنوع، ونقض العهد، والاضطهاد، والعداوة، والفشل، والهزيمة، والحرب، والاغتصاب، والبخل، إلى غير ذلك. وهنا تجدر ملاحظة الآتي فيما قدمه الغزالي ومكيافيللي من إسهام في المفردات السابقة:

1- أن مسالة ما يدخل في القيم وما يخرج إلى مضادا ا من مفردات، كانت محكومة بقيمة عليا هي التي تفصل في ذلك، بل - دون مبالغة في القول - تفصل فيما يشد بعضه بعضا من قيم أو مضادا ا عند المفكرين، وهذه القيمة العليا هي قيمة الإيمان بأصوله وفروعه عند الغزالي، - على ما سيرد - وتقابلها قيمة القوة عند مكيافيللي، وهذا يعني أن ضابط القيم عند الأول لم يكن بشريا، وإن كانت مصداقية الالتزام به أو الخروج منه متوقفة على إعلان الموقف - المذعن له أو الناكص عنه - من قبل البشر، كذلك فإن الإيمان عده الغزالي مقوم الوجود الأول وغايته، ومعيار التفرقة بين ما يراد للإنسان، وبين ما لا يراد له، دنيويا وآخرويا وهو ما لم يسلم به مكيافيللي طبقًا لنظرته السابقة إلى الدين عامة، وإلى الكنيسة خاصة، وطبقًا للقيمة العليا – القوة - التي لا قيود عليها من إيمان أو غيره على الأقل في مرحلة توحيد الوجودالسياسي.

2- أن هذه المفردات بقسميها - مفردات القيم، ومفردات مضادا ا - حين ردت إلى أصل الإيمان أو نقيضه عند الغزالي، إنما استندت في التأسيس

والمصدر والتوجيه إلى الله، أمرا بالقيم، و يا عن مضادا ا، فهي مطلقة المصدر، نسبية الممارسة، لكنها حين ردت إلى معاير الواقع عند مكيافيللي وتغيراته، وما يراه الحاكم الأمير، وما لا يراه، صارت نسبية المصدر، نسبية الممارسة، ولعل ذلك ما دعا مكيافيللي إلى نصح الأمير إلى استخدامها – القيم أو مضادا ا - بحرية واختيار، بل إنه نصحه بالجمع بين القيمة وما يضادها إن لزم الأمر ومن ثَم فالتصنيف في محكات النظام المعرفي إلى قيم ومضادا ا، لا

ينبغي أن نلزم به مكيافيللي لأنه كثيرا ما جمع بين هذه وتلك فى نصائحه، ولأنه عَد بعض مضادات القيم فضائل، بل قيما لا غنى عنها أحيانا، وقد سبق بيان كيف أنه على العكس من ذلك فقد عَد بعض القيم مما قد يؤذن بزوال الممالك والإمارات، ويتضح ذلك إلى حد كبير في تحديده لأسس التعامل مع الممالك المحتلة، وواجبات الأمير تجاه المتطوعة، والمرتزقة، وكيفية ممارسته للسياسة الاستعمارية (البغي)[111].

3- إن الإيمان بوصفه قيمة عليا في فكر الغزالي السياسي، عده كالشجرة التي لها عشرة أصول، وعشرة فروع، وهو يقوم على الاعتماد بالجنان والعمل بالأركان، أي أنه عقيدة وعمل، ولذلك بنى أصوله على صفات الله سبحانه وأسمائه الحسنى التي يجب الإيمان ا ومقتضيا ا، وبنى الفروع على تجنب المحارم، وأداء الفرائض[112]، أما القوة بوصفها قيمة عليا في فكر مكيافيللي فقد سبق الحديث عنها، في غير موضع. لكن ما تجدر الاشارة إليه أنه عَد الجمع بين المتناقضات في ممارسة أساليب هذه القوة، مثل الجمع بين المثالية وبين الواقعية، والقانون والبطش، والحب والكراهية، والأمن والخوف، والقوة والحيلة، والكرم والبخل، والرحمة والقسوة، والوفاء بالعهد ونقضه، والإيمان بالقدر والإرادة[113]، من ضرورات الواقع السياسي.

---

111 المرجع السابق، ص 79، وما بعدها.

112 انظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، مرجع سابق، ص 97-107.

113 انظر: تفصيلاً لهذه المسالك استخراجا من **"الأمير"** في د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 312-321.

4- أن الغزالي لم يعد القوة من منظومته القيمية، ولكنه ربطها بقيمتين أساسيين هما الإيمان والعدل، ربط تأسيس ومقاصد وغايات وممارسة، فالحاكم القوي عنده هو الحاكم المؤمن بأصول الإيمان وفروعه، بما تتطلبه من أداء الفرائض وتجنب المحارم، والعدل بينه وبين الرعية، وبين الرعية وبعضها، والكف عن ظلمها، وعن التعامل بالظلم بين أفرادها[114]، ولذلك حرص الغزالي على أن يعدد وجوها كثيرة للعدل في هذا السياق، فمن العدل أن يكون للسلطان هيبة ومنعة - وليس الاستبداد والبطش[115]، ومن العدل أيضا الاحسان إلى المحسن، والإساءة إلى المسيئ، والمنح على الفعل الجميل، والمنع عن الفعل الرديئ، والمعاقبة على ارتكاب القبيح[116]، ومن العدل كذلك "السماع لشكوى الضعفاء وإنصافهم، وإرجاع الحق إليهم، والتسامح معهم، ودعوة العمال إلى الإقتداء بذلك"[117]، لأن "الرعية لا تثبت على الجور، وإن الأماكن والبلاد تخرب إذا استولى عليها الظالمون ويتفرق أهل الولايات ويهربون إلى ولايات أخرى[118].

فالغزالي لم يربط القوة بالواقع إلا بقدر إصلاحها له بالممارسة العادلة وليس بالمستبد العادل كما ذهب الإمام محمد عبده، أو المستبد المطلق كما ذهب مكيافيللي وهوبز، كما أنه حكم القوة بمعيار يعلو الحاكم هو الإيمان الذي يرتب العدل ويفرضه، أما مكيافيللي فالحاكم معيار كل شيء وهو فوق القوانين لأنه صانعها، ولا يتقيد ا، ولا يساءَل ا، وهذا يقترب من أفلاطون وهوبز، الأول في نظرته إلى الحاكم الفيلسوف، والثاني في نظرته إلى آثار العقد الاجتماعي.

---

114 انظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، مرجع سابق، ص 97-107، وانظر في تأصيل العدالة كقيمة سياسية إسلامية: خليل عبد المنعم خليل مرعي، **العدالة** في **نظام القيم السياسية والإسلامية، دراسة** في **نموذج الخلافة الراشدة،** رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد، قسم العلوم السياسية، 1991.

115 المرجع السابق، ص 222-223،

116 المرجع السابق، ص 197.

117 المرجع السابق، ص 214.

118 المرجع السابق، ص 187.

5- إن علو الايمان وارتباط العدل والقوة به عند الغزالي في منظومتة قيم نظامه المعرفي، وعلو القوة وإطلاق يد السلطة في تسخير مسالكها كافة في منظومة قيم نظام مكيافيللي المعرفي من ورائهما - العلُوان - تحقيق قيمة السعادة في النهاية، لكنها المادية والمعنوية، والدنيوية والآخروية عند الأول للحاكم والمحكوم، في حين أ ا السعادة المادية والدنيوية لدولة إيطاليا وشعبها

عند الثاني، وإن كان الغزالي أكثر تأصيلاً للسعادة من حيث تقسيم البشر في إدراك قيمتها الدنيوية إلى طوائف خمس، وعاب على هذه الطوائف جميعا أ ا أفرطت أو فرطت في النظر إلى الدين ومقاصده، وعَد الطائفية الناجية هي التي تأخذ الدنيا للدين، دون ميل أو انحراف بالتقتير أو الإسراف، بل بالأمر القوام وذلك هو العدل والوسط بين الطرفين، وهو أحب الأمور إلى الله[119]، وهكذا يعيدنا الغزالي إلى العدل لتنبثق منه السعادة في النهاية.

6- يأتي الأمن عند الغزالي ومكيافيللي مندرجين في منظومتيهما القيميتين، ويأبى الأول إلا أن يجعل منه وظيفة حضارية للسلطة، وكأحد ضرورات وجودها العقلية من حيث إن الله يزع يبتها وردعها ما لا يزع بالشرع، لأن "جور السلطان مائة سنة ولا جور الرعية على بعضها على بعض سنة واحدة"[120].

والأمن عند الغزالي أمن عقيدة يأنس إليها الحاكم والمحكوم حين يعلمان "أن جميع ما في العالم بإرادته سبحانه ومشيئته، وليس لشيء من قليل أو كثير، أو صغير أو كبير، خير أو شر، نفع أو ضر، زيادة أو نقصان، راحة أو تعب، صحة أو وصب، إلا تحت تدبيره ومشيئته وتقديره"[121].

وهو أيضا أمن نفس بالبعد عن الشهوات، والقناعة في جميع الأشياء فلا عدل بلا قناعة وأمن عقل، "لأن من كان تام العقل والعلم كان في الدين نبيا

119 انظر تفاصيل هذه الطوائف نقلاً عن د. محمد جلال شرف د. علي عبد المعطي، مرجع سابق، ص 388-389.

120 انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 223.

121 المرجع السابق، ص 100.

أو حكيما أو إماما"[122]. وفوق ما سبق هناك أمن الأمة كلها بالعدل والإنصاف، "لأن ما يتعلق بمظالم الخلق فإنه لا يتجاوز به عن السلطان على كل حال يوم القيامة، وخطره عظيم، ولا يسلم من هذا الخطر أحد من الملوك إلا ملك عمل بالعدل والإنصاف"[123].

إذا كانت هذه بعض أبعاد الأمن عند الغزالي فإن مكيافيللي ربط مع الآخر الأمن بالقوة، لأنه مع الضعف والانقسام وفساد الكنيسة ضعفت إيطاليا[124].

وهكذا يبدو مكيافيللي وكأنه أراد تفسير الأسباب التي قادته إلى أن يهمل - ولو مؤقتا - مستويات الأمن الأخرى للفرد وللجماعة، غير المستوى القومي، ليقول إن الأمن القومي أولاً وبأية وسيلة وبعده، ومنه تأتي المستويات الأخرى كافة، ولو بالعدوان على أمن دول أخرى، وهو ما لم يعتبره الغزالي، حيث لا تتجزأ مستويات الأمن لأ ا مستمدة من أصل عقيدي واحد - الإيمان - الذي يسري بوعوده الأمنية في كل المستويات الأخرى، ومن ثم وجب تلازمها جميعا، وإن لم يمنع التلازم أن تأتي في مراتب متتابعة أحيانا، فأمن الدولة من أمن الرعية، وأمن الرعية من أمن الراعي، وأمن الراعي من أمن العقيدة، ولعل هذا ما يؤكد مقولة الغزالي السابقة "إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع".

سادسًا: في الدور القيمي لبعض مؤسسات النظام المعرفي عند المفكرين

تنتظم الإمارة والوزارة وبعض المؤسسات الأخرى للدولة مكانة مهمة في أداء تبعات الوظيفة القيمية للنظام المعرفي في فكر الغزالي وفكر مكيافيللي السياسيين، و لم يغب عنهما ربط هذه المؤسسات بواقع ما كان يتطلبه ا تمع السياسي في عصريهما من هذه المؤسسات، ودوافع ما كان موجودا منها، غير

---

[122] المرجع السابق، ص 349.

[123] المرجع السابق، ص 108، وانظر في أبعاد الأمن من المنظور الإسلامي، د. مصطفى منجود، **الأبعاد السياسية لمفهوم الأمن** في **الإسلام،** القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م.

[124] انظر: **المطارحات** لمكيافيللي نقلاً عن د. حورية مجاهد، مرجع سابق، ص 324.

أ ما حاولا تقديم صيغة تتلاءم - وتلائم - بين الموجود، سعيا إلى الأنسب منها والأوفق، لما ارتأياه من مقاصد للسياسة بالمعنى السالف ذكره.

وينطلق الغزالي في حديثه عن المؤسسات مبتدئًا بالإمارة، ورغم ندرة حديثه عنها بالشكل الذي أفاض فيه الماوردي وأبو يعلى وغيرهما من مفكري الأحكام السلطانية، وعلماء السياسة الشرعية، إلا أنه شدد على أهميتها ومحوريتها، إلى الحد الذي يمكن معه القول إ ا عنده القطب الأعظم في الربط بين النظام المعرفي وقيمه، وبين الواقع المعاش.

وهذا الربط يتضح مما سبق بيانه من توثيقه العلاقة بين الدين وبين السلطان، وجعلهما توأمين، وبين نظام الدين وبين نظام الدنيا، وبين العمران وبين عدل السلطان، وبين المرتبة الثانية للسياسة، وبين دور الخلفاء والملوك والسلاطين، وبين القوة والعدل والأمن، وبين وجود الحاكم.

ولذلك شدد الغزالي على أهمية الامارة، وعظم مسؤوليا ا أمام الله ثم أمام الأمة وأهمية أن تأتي شرعية في توافر أهلية الحكم، وفي إسناد السلطة إليها، وفي استمرارها في هذه السلطة.

أما مكيافيللي فقد سبق أيضا القول إن الإمارة عنده فوق كل شيء لأ ا علاوة على ضرور ا لأمن الأفراد وإدراك مصالحهم بنوازعهم الشريرة، فهي ضرورة أيضا لحل مشكلة الوجود السياسي، وهذا يعني أن قوة الإمارة من نتاج سوء طبيعة الأفراد، وسبقت كذلك الإشارة إلى أنه منح للأمير صلاحيات واسعة في توظيف ما يتفق ورأب فساد النفس البشرية المعتلة على المستويين الفردي والقومي.

وهنا تجدر ملاحظة النقاط التالية:

1- إن الغزالي ومكيافيللي استخدما للتعبير عن ولاية السلطة السياسية، مفاهيم متعددة، كالسلطان، والأمير، والملك، والحاكم، والسلطة، ولكن كلاً منهما استخدمها بمضامين قيمية ومعرفية تتفق وإطاره المرجعي، ولذلك وجدت مفاهيم لها عند الغزالي لم يستخدمها مكيافيللي كالخلافة والإمامة، وإمارة المؤمنين ووجدت بالمقابل مفاهيم لها عند مكيافيللي لم يستخدمها الغزالي كالإمارات الكنسية، والبابوية، وحكومة المقاطعة.

2- يتفق الغزالي ومكيافيللي في الأهمية الواقعية للإمارة، من حيث ذكر الحجج المنطقية، والبراهين العقلية التي تستلزم نصبها، وقيامها بواجبا ا، لكن الغزالي يزيد على ذلك الحجج الشرعية من القرآن والسنة، وإجماع الصحابة، ثم إ ما معا يستشهدان على وجو ا من الخبرة السياسية، خبرة عصريهما وخبرة التاريخ السياسي قبل هذين العصرين.

3- مال الغزالي إلى آراء سابقة للمفكرين المسلمين في وضع شروط معينة لتقليد السلطة، من الكفاية والعلم والورع، إلى غير ذلك من خصائص القضاة، مع زيادة النسب القرشي، هذا في حالة اختيارها، وهو ما يميل إليه، أما إن كانت بالتنصيص فقد حدد لها ثلاث طرق، من جهة النبي (ص) ومن جهة إمام العصر، ومن جهة تفويض رجل ذي شوكة[125].

أما مكيافيللي فقد جعل شروط الامارة في القوة ومسالك ممارسا ا، ولكنه استفاد من ابن تيمية في جعله الولاية بالقوة في كل إمارة بحسبها، فما يصلح للإمارات القديمة غير ما يصلح للإمارات المستولى عليها حديثًا، وما يناسب إمارة بالعون الخارجي، غير ما يناسب إمارة استحوذ عليها دون هذا العون، وما يلائم الامارات الكنسية، غير ما يلائم الامارات المدنية، وما يوافق الملكيات غير ما يوافق الجمهوريات[126].

4- كذلك فالإمارة عند كل من الغزالي ومكيافيللي غاية وسيطة لغاية ائية، وتدرك بوسيلة هي الاستحواذ على القوة العادلة الايمانية عند الأول، لغاية هي الاصلاح كما سبق، في حين أ ا تدرك عند الثاني بوسيلة هي مطلق القوة، التي لا قيد عليها، لغاية هي الوحدة، والقضاء على ضعف إيطاليا، بالقضاء على مصدر الضعف الأول، وهو طغيان الكنيسة وفسادها.

5- ليس صحيحا أن إطلاق القوة عند الغزالي، هي استمرار للمبدأ الذي ذكره في **"التبر المسبوك"،** والقاضي بأن السلطان ظل الله في الأرض[127]

---

[125] انظر: الغزالي، **الاقتصاد** في **الاعتقاد**، مرجع سابق، ص 149-150، وله أيضاً: **فضائح الباطنية**، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الكويت: دار النفائس، د. ت، ص 180، د. حورية مجاهد، مرجع سابق ص 250.

[126] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 54 وما بعدها.

[127] انظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، مرجع سابق، ص 172.

بما قد يخلع على السلطة من سمات كهنوتية، والصحيح أ ا ليست كهنوتية، وليست استبدادية، ولكنها عظم المسؤولية التي ألقاها الغزالي على كاهل السلطة، وكأنه يريد القول إن كل سلطة لا تنعم الرعية في ظلها بالخير، ولا يعمها هذا الخير، فإ ا على غير هدى الدين، والغزالي الذي يخوف السلطان الآخرة عظم المسؤولية أمام الله وأمام الرعية، ويضع شروطًا للولاية، يرفض الوراثية الاستبدادية، لا يتصور منه بعد ذلك أن ينتصر للسلطان الكهنوتي، الذي يستبيح فعل ما يحلو له باسم الله ، والله منه براء.

وتأتي الوزارة بعد الإمارة عند الغزالي ومكيافيللي لتسند الحكم وتؤازره، وتتحمل جزءًا من مسؤوليا ا تجاه مقاصد النظام المعرفي، ولكن الغزالي لا تتكامل رؤيته لها كما تكاملت في فكر الماوردي الذي أفرد لها حديثين، أحدهما ضمنا في **"الأحكام السلطانية"،** والثاني مستقلاً في **"فوانين الوزارة".**

ورغم ذلك عقد الغزالي فصلاً مهما للحديث عن الوزارة والوزراء في **"التبر المسبوك"،** سماه "في **سياسة الوزراء وسيرهم"[128]،** وهو نفس ما عقده مكيافيللي في الأمير تحت عنوان **"وزراء الأمراء"[129].**

وتبدو تفاصيل الاقتراب والتشابه بينهما في الحديث عنها في الآتي:

1- يؤكد كلاهما أهمية الوزارة بجانب السلطة، فالغزالي يقول "اعلم أن السلطان يحسن ذكره، ويعلو قدره بالوزير، إذا كان صالحًا كافيا عادلاً، لأنه لا يمكن لأحد من الملوك أن يصرف زمانه ويدبر سلطانه، بغير وزير، ومن انفرد برأيه ضل لغيره"[130]. ومكيافيللي يعتبر أنه "ليس اختيار وزراء الأمير بالمسألة القليلة الأهمية، فهم إما أن يكونوا لائقين، وإما ألا يتفقوا مع فطانة الأمير وحسن تبصره بالأمور، والانطباع الأول الذي يتولد لدى الإنسان عن الأمير وعن تفكيره، يكون في رؤية أولئك الذين يحيطون به، فعندما يكونون من الأكفاء المخلصين، يتأكد الانسان من حكمة الأمير، لأنه استطاع تمييز

---

128 المرجع السابق، ص 127 وما بعدها.

129 انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 180 وما بعدها.

130 انظر: الغزالي، **التبر المسبوك**، مرجع سابق، ص 271.

هذه الكفاءة، والاحتفاظ ذا الإخلاص، بما إذا كانوا على النقيض من ذلك، ففي وسع الإنسان دائما أن يأخذ فكرة سيئة عن الأمير نفسه..."[131].

2- يختلف المفكران في طريقة اختيار الوزراء، فالغزالي يخضع المسألة إلى معايير موضوعية يختار على مقتضاها الوزراء من قبل السلطة، مثل العقل والعلم، والشجاعة والفطنة، والصدق، وكتمان السر، واللباقة، والتجربة الواسعة، إنه يقارب في صفاته بين الوزير وبين السلطان، ضمانا لإصدار القرارات السليمة، أو تنفيذها تنفيذًا سليما بحيث يكون الوزير أمينا على ما يوكل إليه من السلطان، فيحسن استعمالها لصاح الرعية.

لكن مكيافيللي الذي أوكل هو الآخر للسلطان اختيار الوزير، أطلق له العنان في ذلك، فجمع بين الموضوعي وبين غير الموضوعي في الاختيار، فمن الموضوعي أن يفكر الوزير في الأمير وليس في صالح نفسه، وأن لا يكترث بأي شيء سوى ما يتعلق بالأمير، ومن غير الموضوعي استمالته بالمال، وإغداق مظاهر التكريم على الوزير، وإبداء العطف، ومنح الشرف والمناصب.

3- أناط كل منهما بالوزير مسؤوليات محددة، لكن يبدو أن الغزالي كلفه مهام أكثر مما طلبها الآخر من الوزير، إذ أوكل إليه إخلاص النصح من غير غلظة شديدة، وكتمان سر السلطان، وعمل الصواب الصحيح، لا يعدد حسناته على الملك، ولا يمن عليه، وحفظ أرزاق الجند، كل على قدره، وأن يذكر السلطان إن نسي، ويعينه إذا استعان به، وأن يلتمس الأموال التي تؤخذ من الرعية في أوقا ا وأحيا ا، وعند وجو ا وإتيا ا، وأن يحمل الرعية ما هو في طاقتها، ولا يأخذ أموال المواريث، واستمالة قلوب الرعية لمحبة السلطان إلى آخر ما ذكره.

ويبدو أن مكيافيللي اختصر الأمر كله على الحاكم فقط، دون الرعية، فأوكل إلى الوزير أمرين لا غنى عنهما إن أراد الاستمرار في الوزارة، "أن لا يفكر قط بنفسه وإنما بالأمير، وأن لا يكترث بأي شيء سوى ما يتعلق بالأمير"، وهكذا يكون الوزير خادما للراعي والرعية عند الغزالي واسطة الحق بينهما،

---

[131] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 180.

على حين هو خادم فقط للراعي عند مكيافيللي، واسطة بالحق الذي يراه الأمير، ولكنه واسطة تنفيذ منه إلى الناس أو المحكومين، وليس واسطة نقل ما يريدونه أو يرجونه منه.

4- اعتبر الغزالي - كما اعتبر مكيافيللي - الأمير مسؤولاً عن أخطاء الوزير وعثراته، ولكن الغزالي أكد المسؤولية الحقيقية الأصيلة للحاكم، وأن أي ظلم يقع من مساعديه هو ظلم منه نفسه، ومن هنا كانت ضرورة حسن اختيار الحاكم له توكيدا لمفهوم العدل، حين اعتبر مكيافيللي عثرات الوزيردليلاً على سوء اختياره - كما سبق - ولكن كلا المفكرين يبدو أ ما متفقان على أن فساد الوزير مؤذن بفساد الإمارة وخرا ا، فالغزالي رأى أن "أعظم فساد ينشأ في دولة الملك يكون من أمرين: أحدهما من الوزير الخائن والثاني من نية الملك الرديئة الفاسدة"[132]، حين أكد مكيافيللي أنه "عندما يفكر الوز ير بنفسه أكثر من تفكيره بك - الأمير - وعندما يستهدف في جميع أعماله مصالحه الخاصة ومنافعه، فإن مثل هذا الرجل لا يصلح لأن يكون وزيرا نافعا، ولن يكون في وسعك الاعتماد عليه... "[133].

وقبل إ اء الحديث عن المؤسسية عامة تجدر الإشارة إلى إحدى المؤسسات التي عدها الغزالي مهمة، وعدها القطب الأعظم في الدين، إ ا الحسبة، حيث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفق مبادئه التي فصل فيها برؤية حضارية معمارية ندر أن يسبقه أحد إليها في كتابه **"إحياء علوم الدين"**، والمقام لا يتسع للإفاضة في ذلك، وتكفي الإحالة إليها[134]، بل يكفي معها تذكر حقيقة أن خصوصية هذا المبدأ في الفكر السياسي الإسلامي تنأى به عن أن يكون له شبيه في الفكر السياسي غير الإسلامي، بما فيه فكر مكيافيللي.

---

[132] انظر: الغزالي، التبر المسبوك، مرجع سابق، ص 277-278.

[133] انظر: مكيافيللي، مرجع سابق، ص 181.

[134] انظر: باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مصنفه **"إحياء علوم الدين"**.

الخاتمة

يبدو من خلال الصفحات السابقة أن الأصول الفكرية والواقع الحضاري للغزالي ومكيافيللي قد حددا إسهام كل منهما في مفاهيم القيم، والنظام المعرفي، والفكر السياسي، وهو ما حدا بهما إلى أن يصوغا فكريهما، وقد بانت حاضرة في عقليهما مشكلة الوجود السياسي في عصريهما، فالغزالي حين ربط القوة بالعدل، وربط العدل بالأمن، وربط الجميع بقيمة الايمان، وجعلها في المقدمة والسبق والعلو في نظامه المعرفي، إنما كان يريد أن يجر واقع ما عاصره وعايشه الوجود المسلم من محن وفتن واضطراب على مستويات الفكر والنظم والممارسة إلى أصله الذي ينبغي أن يؤوب إليه للخروج من كل علامات الانتكاسة الحضارية، إلى الإيمان، ولكنه أدرك أن الايمان في نقائه - بعيدا عن الفلسفات والمذاهب الكلامية، والنحل الفاسدة، والعقائد الباطلة والتصوف الذي ليس من الدين في شيء - لن تتحقق له الفاعلية، كأهل للاعتقاد، وأساس للعمل، دون وازع السلطان، ووازع السلطان لن يستطيع أن يخرج الوجود المسلم من كبواته إلا بالقوة والعصبية، والشوكة والقوة حتى تؤتي المرجو منها لا يمكن إلا أن تكون عادلة، وهكذا بالايمان والقوة والعدل يتحقق الأمن بكل مستوياته ومناحيه، للحاكم وللمحكوم، بل حتى للرجل وللمرأة، ومع الأمن يتحقق ما رجاه الغزالي وأمله في السياسة من إصلاح الدين والدنيا، وإصلاح الخلق جميعا في معاشهم ومعادهم، في دنياهم وآخرتهم.

وكما فعل الغزالي فعل مكيافيللي، وإن كانت مفردات المعيشة في تجربتيهما الذاتية، وتجربتيهما الحضارية تفارق بينهما بطبيعة الحال، إلا أن ذلك لا يمنع من القول إن مكيافيللي كالغزالي واجه مشكلة عصر، ومشكلة دولة ومشكلة أمة، ولكنها مشكلة عصر النهضة في البحث عن مخرج من الطغيان الكهنوتي، ومشكلة الدولة الأوروبية في البحث عن مفردات وهوية وإقليم وقومية، ومشكلة الأمة الإيطالية في البحث عن مدخل أو ملجأ من الانقسام، والتفتت وطمع الآخرين فيها.

ويبدو أن التحدي الأكبر الذي واجه مكيافيللي هو من أين يبدأ كمفكر يريد الخير للثلاثية السابقة: العصر، والدولة، والأمة، ولكنه بواقعيته أدرك أن عليه أن يبدأ بأضيق حلقا ا، بالدولة، فإصلاح الدولة سيصلح الأمة الإيطالية بدويلا ا أو إمارا ا الخمس، وإصلاح الأمة سيكون مقدمة لإصلاح عصرها وعصر أوروبا كلها، ومن ثم مقدمة لفرض نموذجها ولو بالاستعمار - البغي - كما مر بنا.

ترى هل كانت مصادفة أن يجعل موسوليني رسالته لنيل درجة الدكتوراه كتاب الأمير لمكيافيللي، وهل كانت مصادفة أيضا أن يقود الأول إيطاليا مع ألمانيا إلى ويلات الحرب والدمار بمكيافيللية واضحة في تصور الهيمنة والنفوذ، وفي ممارستهما.

وكما بحث الغزالي عن أنسب نظام معرفي يدرك به المخرج من الانتكاسة الحضارية، فبدأ بالإيمان، بحث مكيافيللي عن المخرج هو الآخر فوجده في القوة، لإدراكه أن الواقع فاسد، والنفس البشرية المستحكمة في مجرياته فاسدة، والفساد لا يقوم إلا بالقوة، والقوة لا تحارب بنفسها، وإنما بحاكم قوي، وقوته تتجسد في مسالك متعددة، لا سلطان عليها إلا سلطان الغاية تبرر الوسيلة، فلا إيمان هناك، ولا عدل، ولا دين، ولا أخلاق أمام القوة لتحقيق هذه المهمة الحضارية العاجلة في ضرب الفساد بكل مناحيه، فوصفه الغزالي العلاجية لا محل لها قبل تحقيق الوحدة والتكامل والنهوض، وإنما مطلق القوة، فهي الدين وهي العدل، وهي الأخلاق، وهي الإصلاح، وهي الأمن، وهي في النهاية السياسة .

هكذا يتفق مكيافيللي مع الغزالي في نفعية السياسة، وكو ا وسيلة إلى غاية الإصلاح، ولكن شتان بين الوسيلة والغاية بينهما في المعنى والمبنى، ولعل ما يؤكد هذا الشتات بينهما، أن ما انتهى إليه مكيافيللي في نظامه المعرفي، عده الغزالي في المقدمة، فالإيمان والقوة والعدل والأمن مستوجبات لبعضها مع علو الإيمان وسموه كما سبق، ومعهم تأتي السياسة النفعية الإصلاحية، المادية والمعنوية، والدنيوية والاخروية، و ا يتحقق العمران الشامل، فإذا جاءت

السياسة بفساد الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، ومن ورائهما الخراب والدمار، فليست من الإيمان والقوة والعدل والأمن في شيء، أو بعبارة أدق فليست من النظام المعرفي وقيمه في شيء.

في حين تتقدم القوة التي تشكل السياسة وأهدافها نظام مكيافيللي المعرفي، ومن بعدها تأتي بقية القيم أو مضادا ا، لا يهم، ما دامت الدولة القومية قد تحققت، والوحدة الإقليمية قد أنجزت، بعيدا عن التقسيمة الخماسية لإمارات إيطاليا.

إن ما سبق يستبطن حقيقة ربما بدت خفية على مدار الصفحات السابقة، مفادها أن النظامين المعرفيين، الإسلامي الذي ينجذب إليه نظام الغزالي المعرفي ويمتد إليه بشكل أو بآخر، والغربي الذي يرتبط به نظام مكيافيللي المعرفي ويمتد هو الآخر إليه بشكل أو بآخر، قد يتلاقيان في بعض مقوما ما، وبعض مقاصدهما، وبعد وسائطهما، لكنهما عن التلاقي المطلق، أبعد ما يكونان، على أن ذلك لا يمنع من إمكان التعايش - شرط التسليم بذلك من أنصار النظامين – بينهما، وهذا يتطلب من أجل التعايش استثمار بوادر الاتفاق على ندر ا، وتحجيم الآثار السلبية لبوادر الشقاق على كثر ا، وإذا كانت سنن الله في الأرض قد بوأت النظام المعرفي الغربي - بتفريعاته الكثيرة - م لة العلو حتى حين، فإن محاولته فرض هذا العلو بالباطل على الآخر الإسلامي باسم الصراع الحضاري، أو اية التاريخ، أو العولمة، أو ما شاكل ذلك مما خرج من رحم ما سمي بالنظام العالمي الجديد، لن تؤدي إلا إلى القطيعة والصدام بينهما، كذلك فإن محاولة بعض أنصار النظام المعرفي الإسلامي سلخه من أصالته، والإصرار على أن ينسحق في الآخر الغربي، دو ما فقدان الهوية، وفقدان شروط التمايز الحضاري.

والمطلوب من المخلصين للنظام المعرفي الإسلامي إعادة اكتشاف ذاته وبنيته وتكوينه ومقاصده ووسائطه، لإعادة آداء رسالته الحضارية إلى العالم. وأولى الخطوات في ذلك الثقة بالذات، وفهم سنن الله في خلقه والكون والوجود، وتداول الأيام بين الناس، وعندها سيتحقق وعد الله {بل نقذف بالحق على

الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق} (الأنبياء: 18)، لكن من يعيد اكتشاف الذات أو من يعيد اكتشاف الرسالة الحضارية؟

إ م علماء هذه الأمة وفي القلب منهم المفكرون، وقد سبق الغزالي باجتهاد في ذلك فهل يلحقه في الركب آخرون من مفكري الأمة؟ وهل يستطيعون جعل الاجتهاد الجماعي شاهد صدق على هذا الواجب الحضاري بكل تضحياته وتبعاته، وما فيه من جهاد؟

الأم البديلة (أو الرحم المستأجر)

"رؤية إسلامية"

عارف علي عارف*

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله محمد الأمين المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين ومن اهتدى ـديه وبعد:

الأمومة غريزة إنسانية قوية، خلقها الباري عز وجل في نفس المرأة، وحرما ـا من ثمار هذه الغريزة، يشكل عذابا نفسيا قاسيا لها، ويوقعها في حرجٍ وضيق شديدين، ويلحق ـا ألمًا وضررا، والألم النفسي يكون أحيانا أبلغ من الضرر المادي، بل أشد إيلاما منه، فمن نعم الله على الإنسان أن يمنحه الذرية، لأن الأولاد هدف كل زواج، وحاجة مشروعة، وغرض مقصود لكل من الزوجين، فهم الذين يمنحون الدفء والسعادة للحياة الزوحية، وللإنسان أن يطب ذلك بكل وسيلة شرعية ممكنة[135]، قل تعالى: {المال والبنون زينة الحياة الدنيا} (الكهف: 46). وقد تواضع الناس على أن عملية

الإنجاب في سيرها الفطري والشرعي تبدأ من التقاء عضوي التناسل بين الزوجين، فيعلق حيوان الزوج المنوي ببويضة زوجته أمشاجا في رحمها في

* أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا.

[135] لأجل ذلك تجد أن المرأة المحرومة من الإنجاب مستعدة إذا أعطي لها الأمل، أن تخضع نفسها لاختبارات مروعة للتأكد من قدر ـا على الإنجاب، ثم إخضاعها لعملية استخراج البويضات عن طريق المنظار، ثم بعد ذلك تحاول جاهدة أن تجد من يحمل عنها البويضات، في الوقت الذي تعلم فيه، أن الأم البديلة، قد ترفض إعطاءها الطفل، أو تبتزها، مثل هذه المرأة لابد أن تكون بحاجة شديدة جداً إلى الطفل لتروي ظمأ أمومتها.

انظر: الهندسة الوراثية والأخلاق، ناهدة البقصمي، ص 184، عالم المعرفة/الكويت، يونيو 1993.

ذلك القرار المكين لتنمو خلال عدة مراحل، وينفخ فيها الروح، حتى تنتهي عملية الحمل بالولادة بإذن الله تعالى[136].

وقد استطاع العلم وتقنيات الإنجاب في الآونة الأخيرة أن يخطو خطوات سريعة في مجال معالجة العقم، بحيث تنجب المرأة من غير الطريق الطبيعي. وبدأ عهد جديد في إحداث طرق جديدة للاستيلاد، ومنها طريقة الرحم المستأجر أو "الأم البديلة"[137]، التي تستخدم لحل بعض مشاكل عدم الإنجاب، فأصبحت هذه الطريقة خيارا جديدا للحصول على الأطفال، والتي لم تكن معروفة فيما مضى. وفي منتصف السبعينات اهتدى العلماء إليها عندما حصل نقص في عدد الأطفال المتوفرين للتبني في الغرب[138].

والأم البديلة أو الرحم المستأجر هو: استخدام رحم امرأة أخرى لحمل لقيحة مكونة من نطفة رجل وبويضة امرأة، وغالبا يكونان زوجين، وتحمل الجنين وتضعه، وبعد ذلك يتولى الزوجان رعاية المولود، ويكون ولدا قانونيا لهما[139].

ويتم هذا الإجراء بعقد بين الطرفين، وبظهور هذه الطريقة في الاستيلاد، يمكن أن يقال إنه لأول مرة في العا لم أصبحت الأم لا تلد ولدها.

وقضية الأم البديلة في الغرب بنيت على أساس أن الغاية تبرر الوسيلة، في حين يتحتم في الإسلام، أن تكون الوسيلة شريفة كالغاية الشريفة، وما لا يهمهم غربيين، يهمنا مسلمين، ولاسيما في مسألة نقاء النسب، وحصر العلاقة

---

[136] الطب الإسلامي، مقال للدكتور أحمد شرف الدين 391/3، فقه النوازل، الشيخ بكر عبد الله أبو زيد، 246/1، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.

[137] وقد سميت هذه الطريقة بأسماء مختلفة، والمعنى واحد، منها: الحاضنة، والرحم المستأجر، والأم بالوكالة، والبطن المستأجر، والرحم الظئر، والمضيفة، والأم الكاذبة، وشتل الجنين، والأم المستأجرة، والرحم المستعار، والأم بالإنابة. أما الأم البديلة والرحم المستأجر فهما الأكثر شيوعا، والرحم المستأجر أطلق من باب التغليب، لأن الأغلب في مثل هذه العمليات أن تكون بعوض،

[138] والفرق بين الطفل المتبنى، وبين الطفل المولود عن طريق الأم البديلة، هو أن الأول لا تكون له علاقة بيولوجية بينه وبين الأبوين المتبنيين، أما الثاني فيقاسم الصفات الوراثية من الأبوين، ويحمل الصفات الجينية من مني الرجل وبويضة المرأة.

[139] انظر: الموسوعة العربية العالمية، 325/16، السعودية، مؤسسة أعمال الموسوعة العربية 1996.

الجنسية، وما يتعلق بالأرحام في دائرة عقد الزواج الشرعي، وكل شيء خارج عن هذه الدائرة، فهو مهدور لا شرعية له، وإن اختبأ مناصروه وراء دعاوى
إنسانية لتبرير موقفهم.

إن تقنية الأم البديلة في مجال الطب تساعد المرأة العاقر، العاجزة عن الحمل لأسباب معينة، لأجل تحقيق أمومتها وذا ا، فإذا كان الأمر ذه الأهمية، فهل هناك حل إسلامي ومخرج شرعي ضمن اجتهادات الباحثين الشرعيين لتحقيق هذا الغرض النبيل للمرأة المحرومة، باعتبار أن الطب في حياة المسلم ينبغي أن يكون محكوما بالشرع، وينبغي على الفقيه المسلم في هذا العصر أن يكون عنده انفتاح شرعي لتقديم الحلول الإسلامية، بما يحقق مصلحة شرعية، شريطة اتخاذ الاحتياطات والضوابط الضرورية لحفظ مقاصد الشرع في الحرص على نقاوة الأنساب وعدم اختلاطها، والمحافظة على كرامة بني آدم، حتى لا يتحول الآدمي إلى سلعة للامتهان والابتذال.

وفي هذا البحث سوف نبين الحكم الشرعي في هذه المسألة الطبية، من ناحية الحل والحرمة، ومن ناحية الآثار المترتبة عليها، وحيث لا توجد نصوص شرعية صريحة يمكن الرجوع إليها في هذا الموضوع، لذا فإن القضايا المتعلقة بالأم البديلة تدخل ضمن المسائل الاجتهادية التي لم تتناولها أدلة خاصة ا، لأ ا مسائل ونوازل مستجدة، وهي وليدة التقدم العلمي، والاكتشافات المعاصرة، والشأن في نتائج البحث في مثل هذه القضايا أ ا تضل محل نظر واجتهاد، وسوف نحاول تلمس أحكام هذه القضية من النصوص العامة، أو استنباطها من القواعد الكلية.

هذا وينبغي الانتباه هنا، والاحتراز، كي لا يطغى الجانب الإنساني والعاطفي علينا حين بيان الحكم الشرعي، بحجة أن لكل إنسان حقًا في أن يكون له ولد، لأن الطرق غير المشروعة في هذه المسألة فيها مفسدة أعظم، لذلك ينبغي أن نضحي بالمصلحة الفردية، إذا ما تعارضت مع عمومات الشريعة، وأن لا تأخذنا معاني العاطفة الإنسانية على حساب الحكم الشرعي.

المفاسد والأضرار المترتبة على تأجير الأرحام في الغرب

أثارت مسألة تأجير الأرحام العديد من القضايا الأخلاقية والمشكلات المعقدة داخل ا تمع الغربي، وترتبت عليها مفاسد وأضرار أسرية ونفسية واجتماعية، تفوقت كثيرا على إيجابيا ا والمصالح التي تحققها. وقد رصد الباحثون والمهتمون ذه القضية هذه السلبيات والمفاسد، ونذكر منها ما يلي:

أولاً: اصطباغ الأمومة بالصبغة التجارية، وتصبح آنذاك سلعة تباع وتشترى، بعد أن كانت محاطة في جميع الأديان، والأعراف الأخلاقية بالتبجيل والاحترام. ولقد انتشرت وكالات متخصصة لتأجير الأرحام في دول الغرب[140]، وتحولت هذه الأرحام إلى سوق تجارية للربح المادي، وباتت الأم البديلة صاحبة الرحم المستأجر تشعر من الناحية النفسية بالاستغلال بمجرد اشتراكها في برنامج الأمومة النيابية[141]، لأن هذه الوكالات والشركات التجارية الخاصة بتأجير الأرحام، ما مم إلا سماسرة يستثمرون كلا الطرفين ويستغلو م إستغلالاً[142].

---

[140] وكانت أول وكالة يتم افتتاحها في أوروبا هي: الوكالة الدولية الأوروبية لتأجير أرحام السيدات، بمدينة فرانكفورت الألمانية، وأول وكالة أمريكية هي من ولاية ميشيغان، وتعتبر شركة ستوركس **(Storks)** من الشركات الرائجة في مجال التجارة بالأرحام,

انظر: جريدة المسلمون في 28 مارس 1997، العدد: 634 بعنوان: وكالات تأجير الأرحام وشتل الجنين.

[141] وتأجير الأرحام هناك له تكاليف باهظة، وقد تكلف أكثر من خمسين ألف دولار، وحصة الأسد من هذه الأموال تأخذها الشركات، وليست للأم البديلة إلا نسبة بخسة منها. انظر: المصدر السابق، رأي الدكتورة مديحة الصيفي، أستاذة علم الإجتماع بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. جريدة المسلمون، مصدر سابق.

وفي العشر سنوات الأخيرة لوحظ زيادة التعامل التجاري للولادة البديلة عن طريق تلك الوكالات المتخصصة في المدن الرئيسية في الغرب، وهذه الوكالات لديها قوائم بأسماء الأمهات البديلات لتساعدهن في التعرف على الأزواج الراغبين في هذه العملية، وتدار هذه العملية عن طريق أطباء ومحامين، ومن السهل التعرف عليها عن طريق دليل الهاتف، أو عبر منظمات محلية، أو جمعيات طبية، أو عن طريق شبكة الإنترنت.

[142] وهناك اتجاه في الفقه الغربي ينادي بحرمة استئجار الرحم بسبب ورود جانب الاستغلال فيه، سواء بإجبار الطرف الثاني، أو برضاه، فهذه لجنة وارنك **"WARNOK"** وهي لجنة أخلاقية طبية في بريطانيا، اعتبرت هذه العملية نوعا من الاستغلال **"EXPLOITATION"** للآخرين، وأوصت بمنع دخول طرف ثالث في عملية الإخصاب الخارجي.

انظر: الهندسة الوراثية والأخلاق، ناهدة البقصمي، ص 187، مصدر سابق.

ومن مخاوف هذه العملية - كما ذهب إلى ذلك فريق من الباحثين -، فتح الباب على النساء الفقيرات في العالم على أداء عمل كهذا تحت وطأة الحاجة الاقتصادية[143]، ويصبح الطفل سلعة تباع وتشترى باسم الإنسانية، وتحت شعار: تحقيق أمنية الأسر المحرومة، فالأسرة ذات المال والجاه التي لا تريد لابنتها أن تحمل متاعب الحمل وآلام الولادة، وتريد أولادا، ما عليها إلا أن تقدم البويضة فقط، وعلى الأم المستأجرة أن تقوم بالحمل والولادة، امرأة "تبيض" وأخريات يحملن ويتألمن ويعانين آلام الحمل والمخاض. ومن ناحية أخرى فقد يهيئ هذا الأسلوب الفرصة للمرأة المترفة الثرية وزوجها الثري أن يملكا عددا كبيرا من الأطفال[144] في مدة قصيرة - إن أرادا ذلك - وذلك عن طريق سحب بويضا ا، وتلقيحها بماء الزوج، ثم زرعها في عشرات البطون المستأجرة والأمهات البديلات، ودفع أثما ا، فتحصل المرأة الواحدة على عشرات الأطفال في عام واحد، وهي لم تحمل، و لم تضع، و لم ترضع.

ثانيًا: القضايا والمشاكل التي تحدث بين الأمهات صاحبات البويضة ضد الأم المستأجرة، لأن الأخيرة قد ترفض تسليم المولود لصاحبة البويضة على الرغم من أ ا تفي بعقدها وتدفع لها الثمن كاملاً، لأن الأم هذه تشعر أن هذا الجنين يخرج من بين أحشائها، ومشاعرها تتغير بالحمل والولادة، فتشعر أ ا أم ذلك الطفل، ولا تستطيع التفريط به آنذاك، ولا تصبر على فراقه، لما قامت بينها وبينه نوع من الروابط النفسية في أثناء الحمل، فهي قبل أن تراه، تشعر به، وتحبه، وتتصور شكله[145] ولأ ا عانت من آلام الحمل وأوجاعه التي لا تقدر بمال مهما بلغ، فتتمسك بالطفل بعد ولادته، وتضرب بالعقد عرض

[143] أعلنت إحدى الأمهات البديلات "السيدة كوتن" أ ا وافقت على القيام ذه المهمة من أجل الحصول على المال لتغيير ستائر م لها وأثاثه. ناهدة البقصمي، ص 187، مصدر سابق.

[144] قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، 20/1، جمعية العلوم الطبية الإسلامية المنبثقة عن نقابة الأطباء بالأردن، دار البشير، 1995.

[145] انظر: رأي الدكتورة منال حمزة، عضو الهيئة الطبية بعيادات الحرس الوطني بجدة، جريدة المسلمون، المصدر السابق.

الحائط، وإذا ما انتزعته المحاكم منها، فقد تصاب بجرح عاطفي غائر، أو مرض نفسي خطير، هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يكون سبب الخلاف والمشاكل هو عدم تسلم الطفل من قبل صاحبة البويضة وزوجها لكون الطفل ولدا معوقًا.

ثالثًا: هذه العملية قد تغطي معنى الأمومة بحاجز ضبابي، يجعل هذا المفهوم غير واضح، فبعد أن كانت الأم، وعلى مر التاريخ الإنساني، هي صاحبة البويضة التي تنقل إلى الجنين الصفات والسمات الوراثية، وفي نفس الوقت، هي التي كانت تحمل، وتضع، وترضع، وتربي، وهي التي ترتبط بالطفل بعلاقة من أسمى العلاقات الإنسانية وأرقاها، فأصبح الآن نوعان من الأم: الأم البيولوجية، والأم الحامل للجنين، وتداخلت الأمور، واختلف الناس في هذا المعنى الواضح الجميل، من هي الأم؟ وهذا الاختلاف قد يؤدي إلى تنازع الولاء عند الطفل بعد الإنجاب، هل سيكون ولاؤه للأم البيولوجية، صاحبة البويضة، أو للأم التي حملته، وأرضعته من ثدييها، لذلك قد يتعرض الطفل إلى هزة نفسية، إذ إنه لن يعرف إلى من ينتمي بالضبط، أمه الأولى، أو أمه الثانية، ومعرفة انتمائه تساعده على التوصل إلى هويته.

ومع ذلك فهناك اتجاه آخر يرى خلاف ذلك ويرفض اعتبار ذلك[146] من جملة السلبيات، إذ يعتقد هؤلاء أن الطفل الذي يولد نتيجة حاجة ملحة سيكون محبوبا أكثر من أي طفل آخر، وسوف يحصل على رعاية لا يحلم ا الأطفال الذين يولدون بالطريقة العادية، وسيجد من الحب، ما لا يجده الآخرون، فيكون بذلك تعويضا عما فات الطفل من الولادة الطبيعية.

وهناك محاولات من العلماء الآن للتوصل إلى اختراع رحم صناعي يقوم بمهمة الحمل كاملة، وهذا مما يزيد الأمر غموضا وضبابية ولبسا، والطفل في هذه الحالة سيصبح مثل صغار الدجاج، كل ما علينا هو أن نوفر له الغذاء

[146] يمثل هذا الاتجاه عالم الوراثة – سنجر – نقلاً عن ناهدة البقصمي: مصدر سابق، ص 184.

والجو المناسب، لكي تتسلمه الأم، كامل النمو، بعد تسعة أشهر، أو ربما أقل من ذلك إذا تطورت التكنولوجيا[147] في هذا ا ال.

رابعًا: والرحم في نظر الإسلام له حرمة كبيرة، وليس هو موضع امتهان أو ابتذال حتى يستأجر، لأن الرحم عضو بشري له علاقة شديدة بالعواطف والمشاعر في أثناء الحمل، وليس أمره كاليد والرِجل، يمكن استئجار صاحبها لأجل العمل، أو استخدام الجسد في حالة الرياضة، أو الأعمال اليدوية كحمل الأشياء، ونقلها، وغيرها من الاستخدامات التي لا تدخل فيها أية مشاعر أو عواطف، واستئجار الرحم يعد استهانة بالكرامة الإنسانية، والله تعالى يقول: {ولقد كرمنا بني آدم}(الإسراء: 70)، ويدخل ذلك في إطار هذه الحرمة، والمرأة لا تملك حق تأجير رحمها، لأن إثبات النسل ووسائل الإنجاب من حق الشرع وحده، فلا تباح بالإباحة. ولأن استئجار الرحم يدخل في موضوع الفروج والأصل في الفروج الحرمة.

خامسًا: هذه العملية قد تؤدي إلى اختلاط الأنساب في كثير من صورها الرائجة في الغرب، إذ قد يدخل طرف ثالث في القضية على شكل مني أو بويضة.

صور الأم البديلة[148]:

اتفقت آراء علمائنا المعاصرين على حرمة صور الرحم المستأجر، باستثناء صورة واحدة منها - سيأتي ذكرها - فقد اختلفوا في جوازها.

---

147 البقصمي، مصدر سابق، ص 180.

148 قرارات ا مع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة 1402هـ، ودورته السابعة 1404هـ، ودورته الثامنة 1405هـ، بمكة المكرمة، وندوة الإنجاب في ضوء الإسلام، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، شعبان 1403هـ، 24 مايو 1983م، الكويت، وأبحاث مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، عمّان، الأردن، 11-16 أكتوبر 1986، وندوة القضايا الخلقية الناجمة في التحكم في تقنيات الإنجاب، الأكاديمية المغربية، أغادير، 27 نوفمبر 1986م، الطبيب أدبه وفقهه، الدكتور محمد علي البار، والدكتور زهير السباعي، دمشق، دار القلم، بيروت، 1993.

أولاً: الصور المتفق على تحريمها:

الصورة الأولى:

في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تعاد اللقيحة إلى رحم امرأة أخرى، وتستخدم هذه الحالة إذا كانت الزوجة لها مبيض سليم، لكن رحمها أزيل بعملية جراحية، أو به عيوب خلقية شديدة، أو أن الحمل يسبب لها أمراضا شديدة مثل: تسمم الحمل وغيره، أو ربما تستخدم هذه الصورة ترفها لتحافظ المرأة على تناسق جسدها، أوتخلصا من أعباء ومتاعب الحمل وآلام الولادة، وعندما تلد الأم البديلة الطفل، تسلمه للزوجين مقابل أجر حسب العقد المتفق بينهم، وهذه الصورة محرمة، ولاأعلم في ذلك خلافًا، وذلك لعدم وجود عقد زواج شرعي بين الزوج وبين المرأة صاحبة الرحم[149] وتعد الأم البديلة هنا طرفا ثالثًا خارجا عن نطاق الزوجين. ويرى الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله، أنه إذا سار العلم إلى اية الشوط، ووقع هذا الأمر بالفعل، فلابد من وضع ضوابط وأحكام لهذه المسائل، وكون هذه الطريقة محرمة لا يمنع من وضع ضوابط وأحكام لها إذا نتجت عنها آثارها، وهنالك نظائر فقهية لهذه المسألة بحثها الفقهاء، إذ إن حرمة الشيء لا يمنع من البحث عن حكم آثار هذا المحرم إذا وقع فعلاً، وهذه الضوابط والأحكام هي:

1- يجب أن تكون الحاضنة امرأة ذات زوج، إذ لا يجوز أن تعرض الأبكار والأيامى للحمل بغير زواج، لما في ذلك من شبهة الفساد، ولأن ذلك
يهدد النظام الاجتماعي، ويتنافى مع طبيعة الأشياء والآداب العامة.

---

[149] وأبشع ما في هذه الصورة هو زرع اللقيحة في رحم المحارم، فتحت عنوان: الفتاة التي ولدت شقيقًا لها، نشرت الصحف خبرا مفاده: أن زوجة عمرها ثمان وأربعون سنة، لا تحمل، وزوجها الشاب يريد منها أولاداً، لذلك تطوعت ابنتها "جيوفانا" لتحمل في بطنها جنين أمها، فقام الطبيب في إيطاليا باستخراج بويضة من الأم، ثم تخصيبها، بماء زوجها، وزرعت البويضة المخصبة في رحم الابنة "جيوفانا" وولدت طفلاً، هو في الحقيقة شقيقها باعتبار أصله، وعلى إثر ولادة "جيوفانا" لابنتها وأخيها، قال الفاتيكان: إن "جيوفانا" ووالد ا والطبيب، تجاهلوا الشرائع السماوية والإنسانية، مجلة البلاغ، كانون الثاني 1990، ص 47، مجلة الأسرة، سلطنة عمان في 23 أغسطس 1989، ص 18.

2- يجب أن يتم ذلك بإذن الزوج، لأن ذلك سوف يفوت عليه حقوقًا ومصالح كثيرة نتيجة الحمل والوضع.

3- يجب أن تستوفي المرأة الحاضنة العدة من زوجها، خشية أن يكون في رحمها بويضة ملقحة، فلابد أن تضمن براءة رحمها منعا لاختلاط الأنساب.

4- نفقة المرأة الحاضنة، وعلاجها ورعايتها طوال مدة الحمل والنفاس على أب الطفل ملقح البويضة.

5- جميع أحكام الرضاعة وآثارها تثبت هنا من باب قياس الأولى، لأن هذا الإرضاع وزيادة.

6- إن من حق هذه الأم الحاضنة أن ترضع وليدها.

وهذه الأمومة يجب أن تكون لها مزايا فوق أمومة الرضاعة، ومن ذلك إيجاب نفقة هذه الأم على وليدها، إذا كان قادرا واحتاجت إلى النفقة[150].

والسؤال الذي يرد هو: ما مدى شرعية قياس إجارة الرحم على إدارة الثدي للإرضاع، أي: هل يمكن قياس الأم البديلة على الأم المرضعة، بجامع استئجار منفعة عضو بشري في كل منهما، هذه تؤجر رحمها، وتلك تؤجر ثدييها، ولوجود صلة قوية بين عمليتي الرضاعة والرحم المستأجر، وفي الوقت نفسه يعد كلتاهما خدمة متبادلة، وعملاً إنسانيا، ونوعا من مساعدة الآخرين، وفي الحالتين كذلك، فإن اختلاط الأنساب مأمون، فإذا جاز استئجار هذا العضو "الثدي" للإرضاع، لماذا لا يجوز استئجار عضو الرحم للحمل؟ فالثدي هنا يغذي اللبن لطفل غريب، والرحم هناك يغذي الدم لجنين غريب، فالتغذية تتحقق عن طريق الثدي والرحم، هنا باللبن، وهناك بالدم، وكل من اللبن والدم يتجددان، بل إن الغذاء من الدم أبلغ من غذاء اللبن، ومن ثَم فالصلة في الدم - الذي هو الأصل في تكوين اللبن - أقوى من الصلة في

---

[150] مجلة العربي، العدد 232 ربيع الأول، 1398هـ، تحت عنوان: رد فقهي على تساؤلات قضايا علمية تنتظر أحكامها الشرعية، ثبوت النسب، دراسة مقارنة، د. ياسين الخطيب ص 32، دار البيان العربي جدة، الطبعة الأولى 1987، مجلة البلاغ الكويتية في العددين 486، 487، وانظر الإنجاب في ضوء الإسلام ص 168 و169.

اللبن، وأيضا، فإن العاطفة والارتباط النفسي بين الأم البديلة وجنينها أشد وأقوى من العاطفة والارتباط النفسي بين الطفل ومرضعته، ثم إن المتاعب التي تواجهها صاحبة الرحم أكثر وأعظم من متاعب الأم المرضعة. فإذا كان الأمر كذلك فهل يجوز قياس هذه على تلك في الحِل؟ أي هل يجوز أن نعطي حقوق المرضعة جميعها إلى صاحبة الرحم المستأجر؟ وهل يمكن أن نجمع بين استئجار المرضعة واستئجار الرحم تحت مظلة واحدة؟

الذي يبدو لي:

أن القياس بين الأمرين هو قياس مع الفارق، وذلك لما يلي:

1- عقد الرضاعة، عقد إجارة شرعي، بنص الكتاب، {فإن أرضعن لكم فآتوهن أجورهن} (الطلاق: 6)، أما استئجار الرحم لأجل الحمل، فهو عقد إجارة غير شرعي، والاجارة على المحرم محرم.

2- المرأة لا تملك تأجير رحمها، فلا تباح بالإباحة، لأن الرحم يدخل في موضوع الفروج، والأصل في الفروج الحرمة، قال تعالى: {والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيما م فإ م غير ملومين، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون}(المؤمنون: 5-7).

3- العقد على إجارة الرحم، يعد إجارة لمنفعة الرحم ابتداءً، ولكن في الحقيقة هو بيع للطفل المولود انتهاءً، وبيع الحر حرام.

4- إن اللبن بطبعه معد للخروج، فهو إفراز من إفرازات الجسم، وهو فضلة طاهرة، خلقت في الجسم لقذفها إلى الخارج، فينتفع ا الغير، أو ليتخلص منه الجسم. أما الرحم فهو جزء خلق ثابتا في الجسم، ويؤدي وظيفة الحمل فيه، والحمل هذا يؤثر تأثيرا بالغا في الأم، إذ يؤدي إلى تغيرات فسيولوجية ونفسية وجسدية في أثناء الحمل، وبعد الوضع، ويختلف هذا كثيرا عمّا يحدث في عملية الإرضاع. ثم إن مشاعر الأم البديلة تتغير بالحمل والولادة، فتشعر أ ا أم ذلك المولود، ولا تستطيع التفريط فيه، لقيام الروابط النفسية العميقة بينهما، وقد يؤدي ا الأمر إلى أن تضحي بنفسها من أجل وليدها، ولا يحدث مثل هذا في عملية الرضاعة بالنسبة إلى المرضعة. ثم إن

الحمل والوضع قد يؤدي إلى هلاك الأم، فإن هلكت بسبب ذلك، فإ ا تعد شهيدة في ميزان الإسلام. فقياس الرحم على الإرضاع قياس مع الفارق، ثم إن استئجار الثدي للإرضاع "المرضعة" لا يحتاج إلى عقد زواج بين الزوج والمرضعة، على حين لابد من عقد زواج بين الزوج وصاحبة الرحم المستأجر.

الصورة الثانية:

وهذه الصورة هي الصورة الأولى نفسها، إلا أنه تنقل اللقيحة "الجنين ا مد "FROZEN EMBRYO" إلى الأم البديلة، ولكن بعد وفاة الزوجين[151] وهذه الصورة محرمة، لأ ا تأخذ أحكام الصورة الأولى المشا ة لها.

الصورة الثالثة:

تلقيح بويضة الزوجة بماء رجل غريب "ليس زوجها" وتوضع اللقيحة في رحم امرأة أخرى. ويلجأ إلى هذه الصورة إذا كان الزوج عقيما، والزوجة عندها مانع وخلل في رحمها، ولكن مبيضها سليم، وهذه الصورة محرمة بسبب تلقيح البويضة بماء غير ماء زوجها يقينا، لأنه تؤدي إلى اختلاط الأنساب المحرمة شرعا، وحفظ الأنساب من ضروريات الشرع، وهذا المولود لا يجوز لزوج المرأة الحامل إلحاقه بنسبه، لأنه يعلم يقينا أنه ليس منه، بل يجب عليه نفيه، كما أنه لا يجوز إلحاقه بصاحب المني، لأن الولد المتخلق منه يأخذ حكم الولد المخلق من ماء الزنا، قال عليه الصلاة والسلام في مَن استلحق ابنا من

---

[151] وقد حصل ذلك بالفعل لزوجين ثريين، ذهبا إلى استراليا لإنجاب طفل بواسطة مشروع التلقيح الصناعي الخارجي "طفل الأنبوب" وعندما فشلت المحاولة الأولى رجع الزوجان إلى الولايات المتحدة، بعد أن احتفظ الأطباء ببويضتين ملقحتين في مرحلة التوتة "جنينين مجمدين" في بنك المني، على أن يعودا في وقت لاحق لإعادة الكرة، وحدث أن سقطت الطائرة، ومات الزوجان في الحادث، وقد تركا ثروة طائلة، ولم يكن لهما وارث، ووصلت القضية إلى المحكمة في استراليا التي حكمت باستنبات الجنين بواسطة الأم البديلة، وذلك عام 1984، وقد تم بالفعل ولادة طفل منهما. نيوزويك في 18 مارس 1985، NEWS WEEK MARCH 18, 1985: HIGH TECH. BABIES P. 45,
نقلاً عن: أخلاقيات التلقيح الاصطناعي (نظرة إلى الجذور) د. محمد علي البار، ص 103، الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1987م.

الزنا "لا يلحق به ولا يرث"، وفي رواية " هو لأهل أمه من كانوا"[152]. وكذلك لا يجوز إلحاقه بزوج صاحبة البويضة، إذا علم أن هذا الولد من التلقيح الصناعي بمني أجنبي، ولذا وجب عليه نفيه، وإلا فإنه يكون مستلحقًا لغير ابنه، وهذا حرام وكبيرة، وعليه، فولد الزنا هنا يلحق بأمه "صاحبة البويضة" ولا يثبت له نسب من ناحية الأب.

الصورة الرابعة:

في هذه الصورة يتم تلقيح نطفة مأخوذة من الزوج، وبويضة مأخوذة من امرأة ليست زوجته، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى، لتحمله في رحمها. وتستخدم هذه الصورة إذا كانت الزوجة مصابة بمرض المبايض والرحم بحيث لا يمكن أن تفرز بويضات، ولا يمكنها أن تحمل، أو تكون المرأة قد وصلت إلى سن اليأس، وهذه الصورة محرمة، لأن المرأة التي أخذت بويضتها أجنبية عن الزوج الذي لقحت البويضة بنطفته، وأيضا فإن رحم المستأجرة استعمل بشكل غير مشروع.

ثانيًا: الصورة المختلف في تحريمها:

في هذه الصورة يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء زوجها، ثم تعاد اللقيحة إلى زوجة أخرى لذات الرجل، وذلك بمحض اختيارها للقيام ذا الحمل عن ضر ا، عند قيام الحاجة، كأن يكون رحم إحدى الزوجتين معطلاً أو م وعا، ولكن مبيضها سليم، في حين يكون رحم ضر ا سليما.

وقد انقسم الباحثون في شرعية هذه الصورة إلى فريقين:

الفريق الاول: المانعون:

قالوا بمنع هذه الصورة لما يندرج تحتها من المشاكل، ولاحتمال أن تحمل الزوجة الأخرى، ويتم تلقيح بويضتها هي إذا لم يمتنع عنها زوجها، وفي هذه الحالة لا تعلم من هي الأم، وقد كان

---

[152] سنن أبي داود: 279/2 مطابع ا د بالقاهرة، مصنف عبد الرازق 452/7، المكتب الإسلامي بيروت.

ا ـمع الفقهي قد أجاز هذه الصورة في

دورته السابعة 1404هـ، بشرط الحيطة الكاملة في عدم اختلاط النطف، وأن لا يتم ذلك إلا عند قيام الحاجة، ولكن عاد ا مع وألغى هذا القرار في دورته الثامنة 1405هـ وذلك:

(لأن الزوجة الأخرى التي زرعت فيها لقيحة بويضة الزوجة الأولى، قد تحمل قبل انسداد رحمها على حمل اللقيحة من معاشرة الزوج لها في فترة متقاربة مع زرع اللقيحة، ثم تلد توأمين، ولا يعلم ولد اللقيحة من ولد معاشرة الزوج، كما لا تعلم أم ولد اللقيحة التي أخذت منها البويضة من أم ولد معاشرة الزوج، كما قد تموت علقة أو مضغة أحد الحملين، ولا تسقط إلا مع ولادة الحمل الآخر الذي لا يعلم أيضا أهو ولد اللقيحة، أم حمل معاشرة الزوج، ويوجب ذلك اختلاط الأنساب لجهة الأم الحقيقية لكل من الحملين، والتباس ما يترتب على ذلك من أحكام الميراث والنفقة والبر، وإن ذلك كله يوحب التوقف عن الحكم في الحالة المذكورة)[153].

وأطباء الحمل والولادة يؤيدون احتمال وقوع الحمل الثاني من معاشرة الزوج من حاملة اللقيحة واختلاط الأنساب من جهة الأم.

والذي يبدو:

أن هذا الاحتمال وإن كاذ واردا نظريا، لكنه من الناحية العلمية مستبعد، ذلك لأن عملية زرع اللقيحة تحتاج إلى تحضيرات، وهذه التحضيرات الكثيرة تمنع اتصال الزوج ا، ولا تخرج من المستشفى إلا بعد أن يكون المبيض قد أغلق بمد العلوق، لذلك فإن الحمل الثاني مستبعد من الناحية العملية، وإن كان ذلك ممكن نظريا، وهذا ما قره فريق من الأطباء المعتمدين[154].

ثم إن الزوج إذا أخذ بالاحتياط بأن يعتزل الزوجة الحاضنة اعتزالاً تاما، حتى يتبين الحمل، فإن المحذور آنذاك ينتفي، ولا يبقى مع انتفائه سبب لسحب الجواز.

---

[153] انظر: قرارات مجمع ا لمس الفقهي الإسلامي في دورته الأولى حتى الدورة الثامنة عام 1985، ص 150-151.

[154] انظر رأي الطبيبين: الدكتور محمد علي البار، والدكتور عبد الله با سلامة، مجلة ا مع الفقهي 498/1.

واستدل المانعون أيضا لهذه الصورة بقياسها على حرمة السحاق، فقالوا:

إذا كان السحاق محرما، فهذا النقل لماء امرأة إلى امرأة أخرى لا ينبغي أن يكون في هذه العملية[155].

والذي يبدو لي:

أن قياس الأم البديلة "الزوجة الثانية" على السحاق بجامع نقل ماء امرأة إلى أخرى هو قياس مع الفارق، لأن القصد من السحاق هو المتعة والشهوة، وليس الاستيلاد، والمتعة والشهوة معدومة في مسألة الأم البديلة "الزوجة الثانية" لأن هدف هذه الصورة هو الاستيلاد فقط دون الشهوة. ثم إن في عملية السحاق لا تنتقل البويضات إلى الطرف الثاني، بخلاف الأم البديلة التي تنقل إليها البويضة المخصبة بعملية جراحية.

الفريق الثاني: ا يزون:

قالوا بجواز هذه الصورة باعتبار أ ما زوجتان لرجل واحد، ولأن الزوجة الأخرى قد تبرعت بحمل اللقيحة لضر ا، وفي هذه الصورة فإن وحدة الأبوة متحققة، والتماسك العائلي موجود، ومظلة الأسرة قائمة وسليمة، ولا يوجد في هذه الحالة اختلاط أنساب بالنسبة للزوج، ولا بالنسبة إلى الزوجة إذا أخذ بالاحتياط ضمن ضوابط وضمانات وإجراءات تدعو إلى الاطمئنان في عدم اختلاط الأنساب. لأجل هذا أباح ا مع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي "بالأغلبية" هذه الصورة في دورته السابعة[156] ولكن بشرط الحيطة الكاملة في

---

[155] انظر رأي الشيخ الصديق الضرير، مجلة مجمع الفقه الإسلامي 499/1.

[156] ومن قال بجواز هذه الصورة، ا مع الفقهي "بالأغلبية" وذلك في دورته السابعة في 1404هـ، والأستاذ عبد القادر العماري، القاضي السابق برئاسة المحاكم الشرعية في قطر، والدكتور علي محمد يوسف المحمدي، أستاذ الشريعة الإسلامية بجامعة قطر، والأستاذ محمد علي التسخيري عضو مجمع الفقه الإسلامي، وغيرهم، انظر: ثبوت النسب، د. علي محمد يوسف المحمدي، رسالة دكتوراه مطبوعة على الرونيو ص 375، مجلة ا مع الفقهي 357،378/1، والعدد الثالث 498/1، ويقول الدكتور محمد علي البار عن هذه الصورة: استعارة رحم الضرة لتحمل لقيحة ضر ا أثارت نقاشاً طويلاً بين الفقهاء...لا من حيث الحرمة، فقد اتفقوا على الإباحة بشروط منها: الحيطة الكاملة في عدم اختلاط النطف، وأن لا يتم ذلك إلا للضرورة القصوى، وأن لا تنكشف عورات النساء إلا لطبيبة مسلمة وإلا فلطبيبة غير مسلمة، فأن لم يتيسر فلطبيب مسلم عدل، فإن لم يكن فلطبيب غير مسلم مأمون في صنعته. وكان النقاش حول: من هي الأم؟ مجلة ا مع الفقهي العدد 300/1-307.

عدم اختلاط النطف، لأن الخطأ في اختلاط بويضة ملقحة بأخرى ستمتد آثاره إلى أجيال وأجيال.

وأيضا اشترطوا أن لا يتم ذلك إلا عند قيام الحاجة.

والذي يبدو لي:

أن الاحتياط الواجب أخذه يتحقق في الضمانات والضوابط والإجراءات الكافية قدر الإمكان، وبما هي متاحة، وبقدر ما يستطيعه الإنسان، ولا يكلف الإنسان فوق طاقته لمنع الخطأ والتلاعب، ولا ينبغي منع مثل هذه المصالح الشرعية في الإنجاب بحجة احتمال ارتكاب الخطأ والتلاعب، لأنه لو بنينا مشاريعنا على قاعدة الخوف من الخطأ فلن ينجز أي شيء، ولابد من إيجاد طرق لمنع الخطأ والتلاعب، وعلى سبيل المثال: فقد يحصل اختلاط في الأطفال في بعض مستشفيات الولادة، حين تخطئ الممرضات في وضع الأساور التي تحمل التعريف بالطفل، فهل يعني ذلك غلق مستشفيات الولادة خوفًا من اختلاط الأولاد، أم لابد من العمل لوضع ضوابط وإجراءات قوية حاسمة لمنع مثل هذه الإشكالات، ومع ذلك يجب أن نأخذ تلك المحاذير بعين الاعتبار، وعلينا أن نحتاط لديننا ونحتاط لأنسابنا، ولكن الاحتياط المضيق المتشدد الذي يوقع في حرج شديد، والذي قد يؤدي إلى تحريم الحلال، فنغلق الباب أمام حلال شرعي، فكما قد نحلل حراما، قد نحرم حلالاً[157]، أو نحرم ما هو جائز وقت الحاجة والضرورة.

و ذا يتبين رجحان القول بجواز زرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى للرجل نفسه، بشرط وجوب الأخذ بالاحتياط لضمان عدم اختلاط الأنساب من جهة الأم[158].

---

[157] قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، 81/1 جمعية العلوم الطبية الإسلامية المنبثقة عن نقابة الأطباء بالأردن، دار البشير 1995.

[158] وهناك حالات من العقم لا يجدي معها عمليات الأم البديلة في صور ا الجائزة – كما نرجح -، إذا كانت المشكلة تتعلق بنطاف الزوج، أو بويضة الزوجة، ومثاله: الأمراض الخلقية والوراثية الشديدة التي تصيب الجهاز التناسلي عامةً، والغدة التناسلية خاصةً، كغياب الخصية، أو ضمورها الشديد في حالة متلازمة كلينفلتر، أو عدم وجود المبيض، أو شذوذ تكونه، أو متلازمة ترنر، وغيرها من الحالات المتماثلة التي ا خلل في الصبغيات، أو في تكوين الجهاز التناسلي. أنظر: أخلاقيات التلقيح الصناعي (نظرة إلى الجذور) ص 25، مصدر سابق.

وهذا هو حل شرعي ورؤية إسلامية "أراها راجحة" - وهي الزواج بزوجة ثانية - لحل مشكلة الأم البديلة، والتي اخترعها الغرب وشاعت فيه.

وينبغي أن تكون لهذه الزوجة حقوق الزوجة الأولى نفسها، وأن لا يكون هذا الزواج زواجا بنية طلاق، وأن يتم ذلك برضاها، آنذاك توضع لقيحة الزوج وإحدى الزوجتين في رحم الزوجة الأخرى، ثم تسلم الأم البديلة هذا المولود إلى الزوجة الأولى، ومن محاسن هذه الرؤية إحداث نوع من التآلف بين قلبي الزوجتين، لأن هذا الطفل سوف يربط بينهما أكثر، ولا تشعر الأم الحامل آنذاك أيضا بأن وليدها قد اغتصب منها قسرا، إذ إن الطفل يعيش معهم ضمن العائلة، فلا تنتزع منها، أما في الغرب فإن الذي يحدث هو أن صاحبة الرحم المستأجر توقع هذا العقد، وربما تحت سطوة حاجتها إلى المال. ولكن مشاعرها حين توقيع العقد تختلف جدا عن مشاعرها حين تضع الوليد، فهذا الانتزاع قد يترك في قلب هذه الأم جروحا قد لا تلتم على مر الزمان، والقضايا الكثيرة في محاكم الغرب تشهد على ذلك.

من ناحية ثانية - وإن قلنا بعدم جواز التأجير في مسألة الأرحام - فإن هذا لا يمنع من تقديم هدية ومكافأة إلى الزوجة صاحبة الرحم، وإكرامها لقاء تضحيتها ومعروفها، فعن عبد الله بن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من أتى إليكم معروفًا فكافئوه"[159].

ولكن المشكلة تكمن في قوانين بعض الدول التي تمنع تعدد الزوجات، ولأن هذا الأسلوب لا يجري في البلدان التي تعارض أنظمتها تعدد الزوجات،

---

[159] رواه: أبو داود، كتاب الأدب، باب: في الرجل يستعيذ من الرجل، حديث رقم 5019، والبخاري في الأدب المفرد، حديث رقم 216، والحاكم في المستدرك: 412/1 وصححه، ووافقه الذهبي، ,أحمد في المسند: 68/2، 99 وقد ورد بلفظ: "من صنع إليكم...إلخ" في أبي داود، كتاب الزكاة، باب: عطية من سأل بالله، حديث رقم 1672، وسنن النسائي: كتاب الزكاة، باب: من سأل بالله، حديث رقم 2568، والحديث بلفظيه صحيح.

وقد يكون الحل في هذه الحالة إجراء عقد زواج شرعي عرفي على الزوجة الثانية - وليس زواجا رسميا، حتى لا يخضع الزوجان للمساءلة القانونية والعقد العرفي هذا مقبول من الناحية الشرعية في هذه الحالة.

أهمية نسب المولود في مسألة الرحم المستأجر:

أولت الشريعة اهتماما كبيرا بحفظ النسب، وجعلت له سورا محكما، حتى لا يدخل إليه من هو ليس منه، ولا يخرج منه من هو فيه، فحرم الإسلام التبني، لأن المتبنى غريب عن العائلة، بعيد عن نسبها، وأوجب أن يدعي كل إنسان إلى أبيه، وكما حرم التبني ليمنع من دخول الآخرين، حرم أن يرغب الإنسان عن نسبه، فيدعى إلى غير أبيه، فقد قال عليه الصلاة والسلام: "من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه، فالجنة عليه حرام"[160]، وللنسب آثار مهمة من الناحية الشرعية، إذ يترتب عليه أحكام تتعلق بالآباء والأبناء، أو بهما معا. أما الأحكام المتعلقة بالأبناء فمنها:

بر الوالدين، والخروج للجهاد الذي هو فرض كفاية، إلا بإذن والديه، لاسيما إذا كان يعولهما، وسقوط القصاص عن الأب في قتل ابنه، والأم إذا قتلت ولدها، وسقوط حد القذف، إذا رمى أب ولده ذكرا أو أنثى بالزنا، والولاية على النكاح، والولاية على المال بالنسبة إلى الصغير، هذه الأحكام متعلقة بالآباء. أما الأحكام المتعلقة بالأبناء فمنها:

الرضاع باعتباره حقًا واجبا على الأبوين، والحضانة، والرعاية.

أما الأحكام المتعلقة بالآباء والأبناء فمنها:

الميراث، وتحريم الزواج، وتحمل الدية واستحقاقها، واستحقاق الدم، وهو حق الآباء في المطالبة بدماء أبنائهم، وبالعكس، هو حق مقرر يتبادله كل بالنسبة إلى الآخر، بسبب النسب، وصدقة الفطر واجب لكل من الآباء والأبناء، بحيث يدفعها القادر منهما عن الآخر، والنفقة كذلك، واجب متبادل

---

[160] البخاري في باب غزوة طائف: 157/16، المطبعة البهية، 1356هـ، وصحيح مسلم في كتاب الإيمان: 79/1، الحديث 113-115، باب بيان حال إيمان من ترغب عن أبيه وهو يعلم، رقم 27.

بين الآباء والأبناء، فيقوم به كل منهما عند حاجة الآخر، وعدم التبرؤ، فلا الآباء يستطيعون أن يتبرؤوا من نسب أبنائهم، مهما كان أمر هؤلاء من الفسق والكفر، ولا الأبناء يستطيعون أن يتبرؤوا من نسب آبائهم، ويكون التبرؤ من الكفر لا من النسب، {فلما تبين أنه عدو لله تبرأ منه} (التوبة : 114).

فالنسب مقدس مهما كانت أفعال الآباء والأبناء، وأيضا ينبني على النسب، سفر المرأة مع محرم، وكذلك صلة الرحم، وغيرها من الأحكام[161].

وقبل أن نتبين نسب المولود في هذه المسألة، يجدر بنا أن نبين علاقة الرحم المستأجر بجريمة الزنا، فهل أن زرع اللقيحة المأخوذة من الزوجة وزوجها في رحم الأم البديلة يعد زنا في ميزان الشرع، وهل يترتب عليه آثارها؟ لأن هذا ينعكس على الحكم الفرعي الآخر، وهو حكم الوليد الذي تلده صاحبة الرحم المستأجر، لأن الأمر إذا كان زنا فالزنا لا يثبت نسبا من ناحية الأب. والذي يبدو لي:

أن هناك فرقًا بين الزنا، وبين زرع اللقيحة في رحم الأم البديلة، وذلك:

لأن الركن الأساس في جريمة الزنا الموجبة للحد هو الاتصال الجنسي - الإيلاج المحرم - الخالي من شبهة الحل، وهذا الركن معدوم هنا، لذلك فإن مرتكب هذا الفعل لا يعد من الناحية الجنائية زانيا، فلا يقام عليه الحد، ولكن لما كان هذا الفعل محرما، فإن كل من يساهم فيه يستحق التعزير.

ولكن هل يلتقي هذا الفعل مع الزنا في حقيقته، بحيث يصب في نفس النتيجة التي هي: وضع نطفة رجل غريب عمدا في رحم امرأة غريبة عنه؟

والذي يبدو لي:

أ هما يفترقان في نقاط ويلتقيان في نقطة واحدة:

إذ إن وضع مني رجل في رحم امرأة غريبة عنه قد يلقح بويضتها داخل رحمها. هذا الأمر يختلف عن وضع لقيحة زوج وزوجة في الرحم الأجنبية، ففي الصورة الأولى يحدث اختلاط الأنساب إذا تم تلقيح البويضة، وفي الصورة

---

[161] موضوع النسب في الشريعة والقانون، د. أحمد حمد، ص 297 وما بعدها، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1983.

الثانية، فإن عدم اختلاط الأنساب فيها مأمون - إذا أخذنا بالاحتياط - إذ إن عملية الزنا قد يختلط ماء الرجل ببويضة المرأة الزانية فيلقحها، أما هنا فلا اختلاط بين ماء الزوجين، وماء صاحبة الرحم، لأن زرع اللقيحة يتم بعملية جراحية، ودور صاحبة الرحم الحامل مثل دور المرضع تعطيه الغذاء، ولا تعطيه الصفات الوراثية، فالرحم هنا عبارة عن وعاء، ومحضن، ومستودع فقط، لا علاقة له باختلاط الأنساب.

ثم إنه لا يقصد من الزنا استيلاد المرأة، ونسبة الولد إلى الزاني، بل القصد منه المتعة واللذة الجنسية، وقضاء الشهوة، أما الرحم المستأجر فالقصد منه الاستيلاد ابتداء، وليس للشهوة والعاطفة والمشاعر مكان هنا، وقد يوجد الزنا، ولا يوجد الحمل، وذلك بالاحتيال على منع الحمل بدواء، أو حائل.

هذا هو الفارق بين الحالتين . أما من الناحية الأخرى فإن هذا العمل يلتقي مع الزنا بجامع دخول ماء رجل غريب في رحم امرأة غريبة عنه ليس بينهما عقد زواج شرعي، وإن كان لا يحدث اختلاط في الأنساب.

وللمرء أن يتساءل فيقول: إن الذي يدخل رحم المرأة المستأجر ليس ماء رجل غريب، كما في حالة الزنا - والذي يلقح بويضتها بماء الزاني - بل الذي يحدث في حالة الأم البديلة، أن الحيوان المنوي للزوج "الحيمن" يدخل في بويضة الزوجة في أنبوبة الاختبار فيلقحها، فيتحول إلى بويضة مخصبة (ZIGOT) ثم تزرع في الرحم المستأجر، دون اختلاط في الأنساب، وهنا ينبغي ملاحظة ما يلي:

إن الحيمن بشكله انتهى كليةً، وكذلك تركيبه الكيمياوي، فبعد أن كان خلية أحادية مكونة من 23 كروموسوما فقط ورأس وذيل، انتهى الأمر إلى خلية متكونة من 46 كروموسوما، بعد أن فقد ذيله. فهو يدخل في جسم غريب آخر يكبر حجمه أكثر من مئة ألف مرة وهي البويضة، ومن هنا فهذه الكروموسومات ال 23 للزوج بعد دخولها في البويضة لم تعد حيمنا، وليس له أي صفة حيمنية، فلا يقال إن ماء رجل غريب دخل في رحم امرأة غريبة، ولاسيما إذا علمنا أن الأنساب تبقى نقية 100% لأن الزرع يتم بعملية جراحية.

والذي يبدو لي:
هو أن حقائق الأشياء تتقرر بجوهرها، لا بكبرها وصغرها، فالحيمن رغم صغره، فإنه يحمل جوهر الإنسان وحقيقته، ورغم أن الذي يدخل الرحم ليس هو المني كله كما في عميلة الجماع، بل جزء يسير منه، وهو حيمن واحد لتلقيح البويضة في إنبوبة الإختبار لا في الرحم.
فإن الذي يحدث فعلاً ويصدق القول به، هو أن هذه العملية هي في النتيجة دخول ماء رجل غريب في رحم امرأة غريبة، ولكن دون أن تختلط الأنساب إذا أخذ بالاحتياط، ومع ذلك فإننا نقول أن الأصل في الفروج التحريم، ولا تحل إلا بعقد زواج صحيح.

من الأم الحقيقية ومن الأم الرضاعية:

إن صور الرحم المستأجر - مع القول بتحريمها - إذا وقعت فعلاً، ونتج عنها مولود، فلمن ينسب هذا المولود؟ للزوجين مصدر اللقيحة، أم لصاحبة الرحم المستأجر وزوجها؟ أيهما الأم الشرعية التي لها حق الميراث والنفقة
والحضانة وغير ذلك؟ هل هي الأم صاحبة البويضة أم هي صاحبة الرحم؟ أيهما الأم الأصلية، وأيهما الأم التقليدية؟ هل الأم البيولوجية صاحبة الجينات الوراثية التي تنقل الصفات والملامح والشيات إلى الوليد، أو هي التي تحمله وتغذيه من دمها وتضعه بعد تسعة أشهر؟
هنا حصل خلاف بين الباحثين وانقسموا إلى فريقين:

الفريق الأول[162]:

يرى أن الأم النسبية والحقيقية والتي ترث هي صاحبة البويضة، أما صاحبة الرحم المستأجر التي حملته وولدته فهي مثل أم الرضاع[163]، فهي أم حكمية، أي

---

[162] منهم الدكتور محمد نعيم ياسين، والدكتور عبد الحافظ حلمي، والدكتور مصطفى الزرقا، والدكتور زكريا البري، والدكتور محمد السرطاوي عميد كلية الشريعة بالجامعة الأردنية وآخرون. انظر: مجلة ا مع الفقهي، العدد الثاني، 285/1.

[163] مجلة ا مع الفقهي الإسلامي، الدورة الثانية، ص 300.

نحكم لها بأ ا أم باعتبار الحضانة والتغذية، ولا يثبت لها النسب، وإنما يثبت لها حكم الرضاع، وذلك للأسباب التالية:

1- هذه الصورة مبنية على أساس أن اللقيحة جاءت من بويضة امرأة لقحت بماء زوجها، ثم بعد التلقيح زرعت في رحم امرأة أخرى، إذن فالجنين قد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي صحيح، وما دام الأمر كذلك، فالجنين ينسب إليهما. أما صاحبة الرحم فإ ا غذت الجنين بدمها بعد بداية تكوينه حتى تكامل وولد، فهي لذلك تأخذ حكم الأم من الرضاعة من باب أولى، فالمرضعة غذت بلبنها، وهذه غذته بدمها، وتلك غذته بعد أن تم نموه وولد إنسانا سويا، وهذه غذته وحضنته في أحشائها منذ بداية تكوينه، وكانت تغذيتها هي السبب في تكامل نموه وولادته، فكل ما حكمت به الشريعة للمرضعة بسبب الرضاع تستحقه هذه من باب أولى.

2- أيضا فإن خصائص الإنسان وصفاته الوراثية تتقرر في البويضة والمنوي فقط، وليس لصاحبة الرحم المستعار أي دخل في ذلك، لأن الرحم ما هو إلا محضن ومستودع.

3- ثم إن الثمرة بنت البذرة، لا بنت الأرض، فمن يزرع برتقالاً يجني برتقالاً مهما كانت الأرض المزروع ا، ومن يزرع تفاحا يجني تفاحا، فالأرض وإن كانت تجهز البذرة بكل ما تحتاج إليه، لكنها لا دخل لها بنوع أو جنس النبات الذي سينمو فيها[164]، وكشتل الشجر بعد نموه وكبره، فينقل إلى مكان آخر، فينسب الشجرة الملقحة إلى البذرة، وليس إلى التربة.

وأيضا فإن هذه البويضة الملقحة لو أ ا أتمت مراحل حيا ا في أنبوبة الإختبار – وهو ما يسعى إليه العلماء – أو في رحم صناعي، أو ربما في رحم قرد – لو أمكن تحقيق ذلك – فخرج الولد منها إنسانا سويا، فهل الأم هي أنبوبة الإختبار، أو الرحم الصناعي أو القرد،

---

164 مجلة العربي، الكويت، العدد 242، ص 42، وثبوت النسب، د. ياسين الخطيب، ص 317، دار البيان العربي، جدة، 1987، الطبعة الأولى.

أم أ ا صاحبة البويضة، وليست هي الأنبوبة، ولا الرحم الصناعي، ولا القرد[165].

165 ثبوت النسب، ياسين الخطيب، مصدر سابق، ص 317.

الفريق الثاني[166]:

وقد ذهب هؤلاء إلى أن الأم الحقيقية التي ترث هي الأم صاحبة الرحم التي حملت وولدت[167]، أما صاحبة البويضة، فهي أم حكمية مثل أم الرضاع، فهؤلاء ينظرون إلى الولد بمنظار الولادة، فيثبتون النسب من المرأة التي تلده، باعتراف الزوج، أو شهادة الشهود[168]» فالأم التي ترث هي صاحبة الرحم

[166] وقال ذا الرأي أغلبية الباحثين، انظر: مجلة ا مع الفقهي الإسلامي، الدورة الثانية، ص 30، وبحث: الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي، أو ما يسمى بشتل الجنين، للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، ص 9، منشورات مجمع الفقه الإسلامي، ثبوت النسب، للدكتور علي محمد يوسف المحمدي، ص 377، مطبوعة على الرونيو، رأي الشيخ محمد الخضري، القاضي بالمحكمة الكبرى بالرياض، جريدة المسلمون العدد 634.

[167] يقول الشيخ يوسف القرضاوي حفظه الله: فهذا الفريق يرى أن الأمومة ليست مجرد إنتاج "البيضة"، فإذا لقحت البيضة من الزوج – وأحيانا من رجل غريب – استحقت كذلك أن تكون أماً، وإن لم تحمل وتضع، وليس عليها إلا أن تستأجر رحم امرأة أخرى لتحمل عنها وتلد لها دون أن تتعرض هي لمتاعب الحمل، ومشقة الوحام، وآلام الوضع، ومشقة الإرضاع، فماذا بقي للأمومة غير إفراز البويضة، أنجعلها أماً وهي لم تلد وليدها، أو لا تلد، كيف يصح ذلك، إن العرب سموا الأم "الوالدة" وسموا الأولاد والبنات "أولاداً" دلالة على أهمية الولادة في إثبات النسب، فالأمومة ليست مجرد إفراز البويضة، وإن كان لها أهميتها في نقل الصفات الوراثية، ولكنها وحدها لا تصنع أمومة، الأمومة معاناة لآلام الحمل والوحم والطلق، ولقد أرادت إحدى الأمهات أن تبين أحقيتها بحضانة ابنها، وأ ا أولى بالأب منه، فقالت: إن بطني كانت له وعاء، وثديي كان له سقاء، وحجري كان له حواء، فماذا تقول الأم التي ليس لها من الأمومة غير إنتاج البويضة، ولم تكن بطنها للطفل وعاء، ولا ثدياها له سقاء، إذ لا لبن فيه، إ ا لم تصنع شيئًا من أجل الأمومة، لم تتعب، ولم تتوجع، لم تحمل كرهاً، ولم تضع كرهاً، إ ا عاشت مستريحة طوال الأشهر التسعة، ثم جاءت لتتسلمه "جاهزا" من الأم الفقيرة المستأجرة التي عايشت الطفل الذي تغذى من دمها، وأثر في كيا ا وأعصا ا، فمن هي الأم حقًا؟ ومن تكون أولى به؟ هذه من البدع التي ابتكر ا الحضارة الغربية المعاصرة، فعبث الغربيون بمعنى الأمومة النبيل والجميل فأفسدوه.

انظر: الإسلام حضارة الغد، د. يوسف القرضاوي، ص55، مكتبة وهبة.

[168] اتفق الفقهاء على أن ادعاء المرأة الولد لا يقبل إلا ببينة، وإنه يكفي في بينة الولادة النساء مفردات، لأ ا حالة لا يطلع عليها الرجال غالبا، واختلفوا في العدد ا زئ منهن.

انظر: المبسوط للسرخسي: 53/7، الطبعة الثانية، دار المعارف، بيروت. بدائع الصنائع للكاساني: 277/6، دار الكتاب العربي، مصورة عن طبعة الجمالية بمصر 1328. ابن عابدين: 305/8، 464/5، الطبعة الثانية 1386، مصطفى البابي الحلبي، البحر الزخار، للإمام المهدي لدين الله، أحمد ابن يحيى المرتضى، 261/4، 19/6 مؤسسة الرسالة بيروت. المغني لابن قدامة: 79/8، 127/6، مطابع سجل العرب، القاهرة، 1389، ا موع شرح المهذب – التكملة، 492/8 المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

وينسب الولد إلى زوجها، لأن الولد للفراش حسب القاعدة الشرعية التي تضمنها الحديث الشريف.

واستدلوا بما يلي:

أولاً:

النصوص القرآنية الدالة على القطع بأن الأم هي التي ولدت: ومنها قوله تعالى: {إن امها م إلا اللائي ولد م} (ا ادلة : 2)، فقد نفى الله تعالى الأمومة عن التي لم تلد، ولاسيما أن هذا نص قطعي الثبوت والدلالة، وجاء على صيغة الحصر. فأمه هي التي ولدته، هي والدته، وكلمة الوالدة اسم فاعل من فعل ولد، فكيف تكون هي التي ولدته، (أي والدته)، ولا تكون أمه، و "إن" في الآية الكريمة نافية، والنفي والإثبات من أقوى طرق القصر عند العرب، لذلك كانت كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" أي إثبات الألوهية لله، ونفيها عما سواه[169].

ومنها قوله تعالى: {حملته أمه كرها ووضعته كرها} (الأحقاف: 15)، فبين تعالى أن التي تحمل الولد كرها، وتضعه كرها، هي أمه، وهي صاحبة البويضة كذلك. ومنها قوله تعالى: {والوالدات يرضعن أولادهن} (البقرة: 233)، ومعلوم أن التي ترضع الولد هي التي ولدته، ولو كانت البويضة من غيرها.

ومنها قوله تعالى: {لا تضار والدة بولدها} (البقرة: 233)، ومعلوم أن أطوار خلق الإنسان في رحم أمه من النطفة الأمشاج، إلى الولادة تحدث في الرحم، ومن يحدث لها ذلك سماها القرآن أما.

ومنها قوله تعالى: {يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقًا من بعد خلق في ظلمات ثلاث} (الزمر: 6).

[169] انظر: رأي الشيخ علي الطنطاوي في جريدة القبس في 1995/11/17، ص 8، تحت عنوان: طفل الأنابيب، هل يعتبر تحديا لإرادة الله؟

ومنها قوله تعالى: {وإذ أنتم أجنة في بطون أمهاتكم} (النجم: 32).

ومنها قوله تعالى: {ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن} (لقمان: 14)، فهل صاحبة البويضة حملته وهنا على وهن.

ومنها قوله تعالى: {للرجال نصيب مما ترك الوالدان} (النساء: 7)، فالذي يرث المرأة هو الطفل الذي ولدته، فصارت بذلك والدة حقيقية لا التي أخذت البويضة منها.

ومنها قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك" الحديث، رواه ابن مسعود[170].

هذه أدلة هذا الفريق من نصوص القرآن والحديث. وعليه، فهذا الولد ابن لهذه التي حملته وولدته، ويأخذ كل أحكام الولد بالنسبة إلى أمه، والأم بالنسبة إلى ولدها من حيث الميراث ووجوب النفقة والحضانة، وامتداد الحل والحرمة إلى أصولها وفروعها وحواشيها إلى غير ذلك.

والذي يبدو لي:

أن استدلال هذا الفريق بتلك الأدلة هو استدلال في غير موضعه، وذلك لما يأتي:

إن النصوص التي تقضي بأن الأم هي التي ولدت، وهي الوالدة، فإن الاستدلال ا لا ينهض حجة لتأييد هذا الرأي، وذلك لأن الأم الحقيقية في الإسلام، ووقت ت يل القرآن، وفي جميع الأديان، وعلى مر التاريخ الإنساني، هي حقيقة قائمة، فالأم هي مجموعة الهيئة التي هي صاحبة الحمل والوضع وهي ذا ا صاحبة البويضة والجينات الوراثية، إذ لكل مولود بأمه صلتان:

الأولى: صلة تكوين ووراثة، وأصلها "البويضة منها".

والأخرى: صلة حمل وولادة وحضانة، وأصلها "الرحم" منها. فهذا المولود المتصل بأمه شرعا وطبعا[171]، فعلى هذه الصفة نزلت ايات القرآن

---

[170] البخاري هامش الفتح: 417/11، مسلم هامش النووي: 192/16. وانظر: قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، 9/1، مصدر سابق. وانظر بحث الدكتور أحمد شوقي، مجلة ا مع الفقهي الإسلامي 285/1 في 1986.

[171] فقه النوازل، د. بكر أبو زيد عبد الله، ص 250، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 1996م.

المتضمنة لمعنى الأمومة والوالدة، فالأم والوالدة "القرآنية" هي التي تحمل وتلد الجنين، وهي ذا ا التي "تلد" البويضة من مبيضها. فوالدة الجنين وولادة البويضة كلاهما منها وحدها، فاستحقت بذلك أن تسمى الوالدة والأم.

أما إطلاق الأم على التي حملت، ووضعت فقط من غير أن تكون البويضة منها، أي إطلاق الأم على التي ولدت الهيئة الكاملة لها وقت الت يل، فإنه استدلال يحتاج إلى نظر. فقوله تعالى: {إلا اللائي ولد م} معناه: أي ولدن الجنين "وولدن" البويضة، لأننا لو قصرنا الولادة على ولادة الجنين فقط، فهذا يخالف الواقع الذي جاء في الت يل.

أما الاستدلال في هذه المسألة بآية الظهار في قوله تعالى: {الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمها م إن أمها م إلا اللائي ولد م وإ م ليقولون منكرا من القول وزورا} (ا ادلة: 2)، فهو استدلال بعيد، إذ معنى الآية: الذين يشبهون أزواجهم بأمها م، فيقول أحدهم لامرأته: أنت علي كظهر أمي ونحوه، أي: إنك علي حرام كحرمة أمي، ما نساؤهم بأمها م، فذلك كذب منهم، فليست أمها م في الحقيقة إلا اللائي ولد م، وإن هؤلاء المظاهرين يقولون ذا القول منكرا، فتشبيه الزوجة بالأم خبر زور وكذب، فإن الزوجة لا تشبه الأم[172]. وهذا هو معنى الآية.

لذلك فالذي يبدو لي:

أنه ينبغي أن لا نقحم معاني هذه الآيات في تفسير ظاهرة عصرية جديدة لا يتحملها النص، هي غير ما نزلت الآية من أجلها، لأن هذه الآية نزلت جوابا على واقعة محددة وهي: هل الزوجة أم، فرد القرآن الكريم بأن هذا كذب وزور، فالزوجة ليست أما، ولا تشبهها في الحرمة، لأن الزوجة محللة، والأم محرمة، وتشبيه المحللة بالمحرمة كذب وزور، ولم ت ل الآية جوابا عن السؤال المعروض في هذا العصر، هل الأم الحقيقية والنسبية هي صاحبة

[172] التفسير المنير، د. وهبة الزحيلي، 9/28، در الفكر المعاصر، ودار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى 1991.

البويضة، أو التي حملت ووضعت؟ فسبب نزول الآية يحدد المعنى، إذ إن هذه القضية لم تكن أصلاً معروضة على بساط البحث، هذه قضية جديدة، وربط معنى الظهار ـذه القضية الجديدة، هو تحميل للنص ما لا يحتمل.

ولا يقال هنا إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، في قوله تعالى:{إن أمها ـم إلا اللائي ولد ـم} لأن خصوص السبب هنا تلك المرأة التي ظاهرها زوجها وهي سلمة بنت صخر[173]، إذ إن آية الظهار نزلت في رجل وامرأة بعينهما، هذا هو الخصوص. أما العموم في الآية الكريمة، فهو كل حالة مماثلة، أي كل امرأة تلد مولودها وتلد البويضة أيضا {إلا اللائي ولد ـم}، فمعنى "ولد ـم" في الآية الكريمة - كما ذكرنا - أن الجنين منها، والبويضة منها أيضا. هكذا نزلت اليآة القرآنية على هذه الحقيقة الواقعة، أما إذا اختلف المحل، فولدت الأم الجنين و لم "تلد" البويضة، كما في القضية التي معنا "الرحم المستأجر"، فإذ الحكم آنذاك يختلف، هنا لا تدخل هذه الواقعة الجديدة ضمن عموم اللفظ، لأن المحل قد اختلف، ومناط الحكم لم يتحقق، والحكم لم يصب المحل، فنحن نسلم بقاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، ولكن الخلاف في تحقيق السبب ووجوده، فلا نسلم تحقيق السبب وتوافره في قضية الأم البديلة ليترتب عليه المسبب أي الحكم، فمدلول السبب لم يتحقق في هذه
القضية الجديدة. فالاستدلال بآية، على قضية الرحم المستأجر، استدلال ليس في محله[174]

[173] انظر المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، 37/2. دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1997.

[174] وهناك ملحوظة أخرى جديرة بالانتباه إليها وهي: أن الأصوليين من ثنايا مفردا ـم الأصولية تناولوا بالكلام مسألة العلة وتعددية أجزائها، فإن أغلب الأعم منهم يجيزون تعددية العلة وقالوا إن العلة قد تكون عدة أجزاء، مثلاً في القتل الموجب للقصاص، قالوا: العلة كونه قتلاً عمدا عدوانا، فالعلة هنا مركبة وليست بسيطة، والعلة المركبة يترتب عليها الحكم إذا توافرت أجزاؤها كاملة غير ناقصة، ولقضيتنا شبه قوي ـا، إذ إن العلة (السبب) (المحل) هنا مركبة من جزءين، وهما ولادة الجنين وولادة البويضة، فالحكم يتحقق بتحقيق الجزءين لا بأحدهما. ولكن لما كان جانب الصفات الوراثية أقوى من جانب الحمل في النسب، رجحنا النسب لصاحبة البويضة وزوجها على صاحبة الرحم.

ثم إن ظاهر الآية يقتضي أنه لا أم إلا الوالدة، إذ جاءت الآية بصيغة الحصر {إن أمها م إلا اللائي ولد م} (ا ادلة : 2)، ومع ذلك فإن المرضعة أم {وأمهاتكم اللائي أرضعنكم} (النساء: 27)، وزوجة الرسول صلى الله عليه وسلم أم، {وأزواجه أمها م} (الأحزاب: 6)، إذن فهم أمهات في حرمة النكاح.

وبناء على ما تم مناقشته، نرجح أن المرأة صاحبة البويضة هي الأم الحقيقية، ويثبت لها جميع أحكام الميراث والنفقة والحضانة وغيرها وذلك باعتبار البويضة، ولأن الطفل يأخذ من صاحبة البويضة كل الصفات الوراثية، أما المرأة صاحبة الرحم المستأجر - الأم البديلة - فهي أم حكمية، لا يثبت لها النسب وإنما يثبت لها حكم الرضاع.

وهنا يثار سؤال على من يجعل الأم البديلة لها حكم الأم بالرضاعة وهو:

إذا كان نقل دم امرأة إلى الرضيع في سن نموه الأولى دون الحولين لا يحصل به تحريم، وأن التحريم خاص بالرضاع - كما قرر ذلك ا مع الفقهي الإسلامي بإجماع الآراء[175] - فكيف نعطي حكم الأم المرضعة للأم البديلة التي غذت الجنين بدمها؟

والذي يبدو:

أن نقل الدم من امرأة إلى طفل رضيع لمرة واحدة، أو أكثر كما يتم في حالات مرضية معينة تحتاج إلى إضافة دم إلى هذا الرضيع، هذا الأمر يختلف عن تغذية الطفل في الرحم تغذية كاملة من دم الأم الحامل - عن طريق المشيمة -، ولمدة تسعة أشهر متواصلة بحيث يتكون جميع خلايا وأنسجة الجنين وأعضائه من ذلك الدم. فالجنين كله من دم الأم الحامل، وليس هو عملية

---

[175] انظر قرار ا مع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الحادية عشرة بمكة المكرمة في الفترة من 19 فبراير إلى 26 فبراير 199م، حول موضوع الخاص بنقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين، هل يأخذ حكم الرضاع المحرم، أو لا؟ وبعد مناقشات من أعضاء ا لس انتهى بإجماع الآراء إلى أن نقل الدم لا يحصل به التحريم، وأن التحريم خاص بالرضاع.

انظر: فقه الضرورة وتطبيقاته المعاصرة، آفاق وأبعاد، للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ص 190، البنك الإسلامي للتنمية، سلسلة محاضرات العلماء البارزين رقم (2).

إضافة دم إليه ليكون جزءًا من الطفل هو من المرأة المنقول منها الدم. فنقل وإضافة هذا الجزء من الدم لا ينشر الحرمة، ومثل ذلك نقل بعض أعضاء وأنسجة امرأة، أو نخاع عظامها - الذي هو مصنع الدم - وزرعه في جسم الرضيع لا يبعث على الحرمة أيضا.

وإذا كان الاسلام قد جعل حقوقًا للمرضعة، فأكرمها، وأعطاها مرتبة الأم بالرضاعة بمجرد إرضاعها الوليد، وذلك لأ ا غذته من لبنها – رغم أن عملية الرضاعة سهلة وميسرة - فكيف بامرأة حملت هذا الجنين في بطنها

وغذته أكثر مما تغذي المرضعة رضيعها، وأخذ منها أكثر مما يأخذ الرضيع من مرضعتها. وهذه المرأة صاحبة الرحم قد تحملت الآلام والسهر والمعاناة القاسية، والمرض، والضعف والوهن، اذ حملته كرها ووضعته كرها، حملته وهنا على وهن، أليست هذه المرأة جديرة بعد كل هذه التضحيات، والتي هي أضعاف أضعاف ما تقدمها المرضعة للرضيع، أليست مستحقة لهذا الشرف وهذا الوسام وجديرة بأن تكون "أما بالرضاعة" بل الراجح أ ا أكثر من الأم المرضعة، من باب قياس الأولى.

نسب المولود من ناحية الأب:

انقسم الباحثون في هذه المسألة إلى فريقين:

الفريق الأول: ذهبوا إلى أن نسب المولود من ناحية الأب هو لزوج صاحبة الرحم على الرغم من عدم وجود علاقة جينية بينهما، ولا يتبع الزوج صاحب المني. واستدلوا بما يلي:

ورد في الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"[176]، وهذا الحديث

[176] قال في المصباح المنير: "الولد للفراش" أي الزوج، فإن كل واحد من الزوجين يسمى فراشا للآخر، كما سمي كل واحد منهما لباسا للآخر، 562/2، انظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، توزيع دار الباز. والحديث رواه مسلم في كتاب الرضاع، باب: الولد للفراش وتوقي الشبهات، الحديث (1457) (1080/2)، وهو جزء من حديث رواه البخاري في كتاب: الوصايا، الحديث (2594) (1007/3)، ورواه في "الموطأ" كتاب الأقضية، الحديث (20) (739/2).

واتفق الفقهاء بناء على هذا الحديث على أن الفراش سبب من أسباب ثبوت النسب. انظر: سبل السلام للصناعي، 210/3، ونيل الأوطار للشوكاني: 313/6، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأخيرة، ومعاني الآثار للطحاوي وحاشيته: 102/3.

وقال الإمام النووي: العاهر: هو الزاني، ومعنى "والعاهر الحجر" أي له الخيبة، ولا حق له في الولد. صحيح مسلم بشرح النووي: 37/10، وبناء على هذا الحديث قال الفقهاء: بعدم ثبوت نسب الولد من الواطئ الزاني، ولا يلحق به، ويلحق بالمرأة إذا أتت به، ويرث أمه وترثه، انظر: المغني لابن قدامة:

266/6 مطابع سجل العرب، القاهرة 1389هـ، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي: 320/3 دار الجيل 1381هـ، والمبسوط للسرخسي: 154/7، دار المعارف، بيروت، المفصل في أحكام المرأة د. عبد الكريم زيدان: 381/9.

نص في الحكم في هذه القضية، وهو قاعدة عامة كلية من قواعد الشرع يحفظ به حرمة النكاح، وطريق اللحاق بالنسب جوازا وعدما. فمتى حملت أم بديلة ذات زوج نتيجة زرع لقيحة زوج وزوجها في رحمها، فإن الحمل ينسب للزوج وزوجته التي حملت به ووضعته ولا علاقة لصاحبة اللقيحة وزوجها بالمولود، وقد حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ذا الحكم في هذه القضية عند فرض وقوعها فلا حكم لأحد بعد حكمه[177]، وهذا الحديث يفسره سبب وروده، فقد روى البخاري أنه تنازع سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة عند النبي صلى الله عليه وسلم في ولد جارية زمعة[178] فقال سعد: إنه ابن أخي عتبة، عهد إلي أن ابن وليدة زمعة مني، فأقبضه فقبضه، فقال عبد بن زمعة: إنه أخي وابن وليدة أبي، ولد على فراش أبي، فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "هو لك يا عبد بن زمعة، الولد للفراش وللعاهر الحجر، واحتجبي منه يا سودة"، لما رأى قرب شبهه بعتبة مع العلم أنه أخو سودة لأبيها في ظاهر الحكم.

[177] مجلة ا مع لفقهي 318/1، الحكم الإقناعي في إبطال التلقيح الصناعي، أو ما يسمى بشتل الجنين، للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، ص 9.

[178] وكان لزمعة ورثة هم: عبد، وسودة، وزوجة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان لزمعة أمة، وكان عتبة يلم ا، فظهر ا حمل، فولدت عبد الرحمن، وكان بين الشبه بعتبة، فزعم عتبة أنه منه، وعهد إلى أخيه سعد أن يستلحقه به بناء على ما كان الأمر عليه في الجاهلية، وكان أهل الجاهلية يلحقون النسب بالزناة، إذا ادعوا الولد، كما في النكاح. فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم حكم الجاهلية، وألحقه بزمعة. فتح الباري: 158/25، مكتبة الكليات الأزهرية 1978.

والذي يبدو لي:

أنه إذا حصل القطع واليقين في مصدر الجنين، بأن الولد ليس لزوج صاحبة الرحم، فإن المولود لا يلحق به، لأنه ليس منه، لأن سبب ثبوت النسب من الزوج كونه مخلوقًا من مائه، كمن تزوج فولدت امرأته لأقل من ستة أشهر، أو إذا ولدت زوجة الصغير، فالولد لا ينسب للزوج إجماعا، ولو نسب إليه المولود بحسب الظاهر، وهو يعلم يقينا أنه ليس منه، وجب عليه نفي الولد[179]، لأن استلحاق من ليس منه حرام[180] وعليه فالمولود في هذه الصورة لا يلحق زوج المرأة صاحبة الرحم الحامل، لأن التلقيح تم خارج رحمها، من بويضة ليست لها، ومن مني ليس لزوجها، فالحمل ليس من مائه قطعا ولا علاقة جينية بينهما، فلا يجوز نسبة المولود إليه قطعا، ولو نسب إليه بحسب الظاهر وجب نفيه[181]. أما نص الحديث فإنه يحكم به في حالة ما إذا شك في الجنين،

---

[179] المغني لابن قدامة: 42/9، 52، مكتبة القاهرة، المهذب للشيرازي: 121/2، مطبعة عيسى الحلبي، مغني المحتاج للشربيني: 373/3، مطبعة مصطفى الحلبي، البحر الزخار لأحمد بن المرتضى: 142/4، مؤسسة الرسالة، بيروت، مجمع الأ ر لداماد أفندي: 486/1، دار إحياء التراث العربي 1316هـ.

والذي يبدو:

أن مجرد الفراش ليس كافيا في إثبات النسب، لذلك اشترط جمهور الفقهاء الدخول أو إمكانه، لأنه إذا لم يمكن الوطء، فإننا نتيقن بأن هذا الولد غير مخلوق من ماء الزوج، بل بعضهم يشترط الدخول الحقيقي، ولا يجزئ إمكان الدخول المشكوك فيه، وهذا اختيار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم

انظر: زاد المعاد لابن قيم الجوزية، 226/4، مكتبة النجاح، ليبيا، ويقول صاحب منتهى الإرادات (ولو تزوج رجل امرأة في مجلس ثم طلقها فيه قبل غيبته عنهم، ثم أتت امرأته بولد لسته أشهر من حين العقد – لم يلحقه...ولنا أنه لم يحصل إمكان الوطء ذا العقد فلم يلحق به الولد...)، 341/2، تحقيق الشيخ عبد الغني عبد الخالق، دار الجيل بمصر 131هـ، كشاف القناع للبهوتي، 471/5، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة 1394هـ.

أما في مسألتنا هذه، فإن زوج الرحم المستأجر لا دخل له في تكوين الجنين، ولم يخلق أصلاً من مائه.

[180] ورد في التحفة وحاشية الشيرواني: (ولو أتت) أي حملت (بولد علم أنه ليس منه وجب نفيه) وإلا لكان بسكوته مستلحقًا لمن ليس منه، وهو ممتنع، كما يحرم من هو منه، ولعظم التغليظ على فاعل ذلك، وقبيح ما يترتب عليه من المفاسد كان من أكبر القبائح 213/8.

[181] ولكن فيما يتعلق بزوج المرأة الحامل "الحاضنة" فهناك في الرضاع يعتبر أبا لمن أرضعته أمه، إذا كان اللبن من قبله، لأن التغيرات التي تحدث بجسم المرأة في أثناء الحمل وبعد الوضع من إدرار اللبن ونحوه بسبب الولد أو الجنين الذي كان لماء الرجل داخل أساسي في تكوينه. أما هنا في حالة الرحم المستأجر فليس لزوج المرأة الحاضنة علاقة بالجنين أو الوليد.

انظر: رأي الدكتور يوسف القرضاوي حفظه الله، جريدة المسلمون، العدد 634.

ولم يحصل القطع واليقين في مصدره، فآنذاك ينسب المولود إلى صاحب الفراش، ما لم ينفه الزوج، لقول الرسول صلى الله عليه وسلم "الولد للفراش وللعاهر الحجر". وكأن تزني امرأة متزوجة ثم يظهر ا حمل، والحمل يمكن أن يكون من هذا الوطء، ويحتمل أن يكون من الزوج، فيحكم الحديث في مثل هذه الحالات.

الفريق الثاني: ذهب هؤلاء إلى أن المولود ينسب إلى أبيه "زوج صاحبة البويضة"، الذي لقحت بويضتها بمائه، ولا ينسب إلى زوج صاحبة الرحم[182] وذلك لأن هذه الصورة مبنية على أساس أن اللقيحة جاءت من بويضة امرأة لقحت بماء زوجها، ثم بعد التلقيح زرعت في رحم امرأة أخرى، إذن فالجنين قد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي صحيح، وما دام الأمر كذلك فالجنين ينسب إليهما، وكون هذه الصورة محرمة لا يؤثر ذلك في نسبة الولد إلى أبويه، لأن التحريم قد عرض بعد الانعقاد بسبب استعمال رحم المرأة المتبرعة استعمالاً غير مأذون به شرعا، وعليه فالتحريم لم يدخل في أصل تكوين الجنين، وإنما جاء من طريق تغذيته التي نتج عنها نماؤه وتكامله، وإنما قلت ذلك لما أثبته العلم: من أن الجنين بعد زرعه لا يستفيد من المتبرعة غير الغذاء، أما في صفاته الوراثية فهو راجح إلى صاحب المني والبويضة[183]، إذن فهو أشبه ما يكون بطفل غذاه أبواه بحرام حتى كبر، فهما آثمان بذلك، لكن هذا لا بقطع عنهما نسب ابنهما.

وذهب فريق ثالث إلى أن صاحبة البويضة لا شئ لها، وبويضتها هدر[184].

---

[182] ذهب إلى ذلك ا مع الفقهي الإسلامي المنعقد بمكة المكرمة، وآخرون، منهم الشيخ مصطفى الزرقا، والدكتور محمد نعيم ياسين، والدكتور عبد الحافظ حلمي، وأستاذنا الدكتور جميل، مجلة الرسالة الإسلامية، العدد 230، ص 8، التلقيح الصناعي، د. محمد علي البار: ص 13، 28.

[183] مجلة العربي: العدد 244، د. عبد المحسن صالح، مقالة بعنوان: الإخصاب خارج الأرحام، ندوة الإنجاب، ص 21.

[184] انظر: قضايا طبية معاصرة 20/1، مصدر سابق، أخلاقيات التلقيح الصناعي ص 140، مصدر سابق، وصاحب هذا الرأي هو الشيخ بدر المتولي عبد الباسط.

واحتج صاحب هذا الاتجاه بقصة ابن وليدة زمعة فقد جعله الرسول صلى الله عليه وسلم ابنا لزمعة مع ظهور أنه ليس ابنا لزمعة، وجعل الحكم "الولد للفراش" فالحقيقة الواقعية "العلمية" ليست بالضرورة هي الحقيقة الشرعية، فالشرع يحكم بالظاهر والحقيقة علمها عند الله، وينتهي إلى القول "ليست هناك قيمة أبدا لصاحب البذرة أو لصاحب الحيوان المنوي في كثير من الحالات لأنه لابد أن يكون فراشا شرعيا صحيحا[185] .

والجواب على ذلك بما أجبنا عليه في الصورة الأولى لأن الصورة التي معنا مختلفة عن قصة زمعة، ففي قصة زمعة فإن الجنين منعقد من بويضة امرأة وماء رجل ليس بينهما نكاح، بل الولد جاء من سفاح، وما دام الأمر كذلك فالجنين لا ينسب إليه.

أما الصورة التي معنا فإن الجنين قد انعقد من بويضة امرأة وماء رجل بينهما نكاح شرعي صحيح، وما دام الأمر كذلك فإن الجنين ينسب إليهما، وكون الصورة هذه محرمة لا يؤثر ذلك في نسب الولد إلى أبويه، لأن التحريم قد عرض بعد الانعقاد بسبب استعمال رحم المرأة المستأجرة استعمالاً غير مأذون به شرعا، وعليه فالتحريم لم يدخل في أصل تكوين الجنين لأنه جاء من طريق تغذيته التي نتج عنها نماؤه وتكامله - كما ذكرنا -.

وذهب رأي آخر[186] إلى عدم اعتبار أي من المرأتين أما بالنسبة للمولود.

ويرى آخر بأن كلتا المرأتين مثل أم الرضاع، لأنه تكون من بويضة الأولى، واكتسب من الثانية[187].

أما في القانون الوضعي فلا يزال هناك نقاش حول الموضوع، لذلك لم يتفقوا على نتيجة حاسمة و ائية في هذه القضية، فهناك تيار قوي في الغرب يعطي حق الأمومة القانونية للأم البديلة، كما في ولاية فرجينيا، وفي القانون الإنكليزي أيضا. أما في ولاية كاليفورنيا، فتعتبر الأم صاحبة البويضة هي الأم

---

[185] مجلة ا مع الفقهي: 84/1، وندوة الإنجاب ص 21.

[186] د. بكر أبو زيد، نقلاً عن أحكام المرأة الحامل ص 155.

[187] المصدر نفسه.

القانونية للطفل. وفي التشريع اليهودي فإن التعاقد على الأم البديلة ليس مسموحا به، لذا فإن أي أبوين قام ذه العملية سيبقيان بدون طفل، واليهودي هو من كانت أمه يهودية، فالأم عندهم هي التي تحمل وتلد. وإن كان هناك اتجاه آخر مفاده اعتبار الابن المولود من بويضة أم يهودية وضعت في رحم أم غير يهودية يعد يهوديا. والكنيسة الأرثوذوكسية لا ترحب بالرحم المستأجر وتعدها مخالفة لطبيعة البشر. والقانون الإيطالي يمنع استئجار رحم امرأة لزرع بويضة ملقحة ولكن يقبل إذا كان بشكل تطوعي إنساني، إذا عرفَ الأبوان وكانا على قيد الحياة، وهذا لا ينفي أن هناك وكالات تتاجر بالقضية[188].

وللمرء أن يتساءل:

إذا ابتلى الله إنسانا بالعقم، فهل علاجه تدخلاً في خلق الله ومضاده لسنة الله في خلقه،بناء على قوله تعالى: {ويجعل من يشاء عقيما} (الشورى: 50).

والذى يبدو: أن العقم مرض، وهو خلاف الأمر الطبيعي - إذا كان المبيض سليما، ولكن يوجد خلل في الرحم - وأن علاج بعض أنواع العقم بأسلوب الأم البديلة "الزوجة الثانية" كما رجحنا، يعد علاجا شرعيا،

والعلاج الطبي حق من الحقوق المشروعة في هذه المسألة ما دام لا يدخل في العملية طرف ثالث أجنبي غير شرعي، فالتكييف الشرعي لهذه المسألة هو أن العقم أو عدم الإخصاب مرض، والشريعة أباحت العلاج من المرض، وقد ورد في الحديث النبوي الحث على العلاج والتداوي بقوله صلى الله عليه وسلم

[188] انظر: جريدة المسلمون، العدد 643، 2 مارس 1997. وانظر: مواقع الأم البديلة على شبكة الإنترنت.

INC -SCL@SURROGATEMOTHERS.COM.1 SURROGATEMOTHERS

-http://www.surrogatemothers.com

-http://www.surrogaacy.com

-http://www.phocenix.net/~townhall/surrogate/information

-http://www.iol.ie/~afifi/articles/surrogate.htm

"تداووا عباد الله"[189]، والأحاديث في طلب التداوي كثيرة والإنجاب ووجود النسل من الحاجات الأساسية للإنسان، ومساعدته على الإنجاب ليس فيها مضادة لإرادة الله تعالى، وله أن يطلب ذلك بكل وسيلة ممكنة، دون أن يتعدى حدود الشرع وضوابطه، ومضادة إرادة الله تعالى تكون عند اللجوء إلى طريق غير مشروع، كنقل مني أو بويضة من غير الزوجين أو استعمال رحم امرأة أجنبية دون عقد شرعي.

وأما إباحة الإنجاب عن طريق رحم الزوجة الثانية، فإنما هي لأجل الحاجة، فأبيح استثناء، والضرورة تقدر بقدرها[190]. والزيادة على الطفل أو الطفلين – حسب الحالة – هو خارج نطاق الضرورة التي هي أساس إباحة هذه المحرم.

والذي أراه في هذه القضية أيضا: اقتراح قانون من قبل الدولة الإسلامية التي تحرص أن تكون قوانينها موافقة لأحكام الشريعة الإسلامية لأجل تنظيم مسألة الأم البديلة، حتى يتضح الأمر لمن يقدم على هذا الحل، ليعرف كل طرف حقوقه وواجباته، وفضا للـ اع الذي قد يحدث في المستقبل، بين مختلف الأطراف.

والحمد لله أولاً وآخرا.

---

[189] سنن أبي داود: 3/4، سنن الترمذي: 383/4، سنن ابن ماجة: 1137/2، صحيح البخاري امش فتح الباري: 113/10، صحيح مسلم امش شرح النووي: 191/14.

[190] مجلة الأحكام العدلية: م 32، الطبعة الخامسة 1377هـ.

في منهج التعامل مع التراث

عماد الدين خليل*

قد يكون الإلحاح في التنظير مضللاً في بعض الحلقات المعرفية، وقد ينشئ "تقاليد" تزداد بمرور الوقت شيوعا، فيجد الباحثون أنفسهم ملزمين بأن يقولوا كلمتهم أو "وجهة نظرهم" في مسألة قد لا تحتاج إلى كبير عناء للتأشير على صيغ التعامل معها.

وهذا ما حدث بالنسبة إلى الموروث المعرفي الذي خلفته الأمة الإسلامية عبر التاريخ والذي أصبح - للسبب المذكور - حقلاً مفتوحا لتجارب اليمين والوسط واليسار، إذا صح التعبير، ومورست إزاءه صيغ الانتقاء حينا، والأحكام (الأيديولوجية) المسبقة حينا آخر، والتنظيرات الشمولية التي قد ترتطم ببعض حلقاته، حينا ثالثًا، وكانت النتيجة في كل الأحوال سيلاً من البحوث والمؤلفات التي تنطوي - بالتأكيد - على كشوف واستنتاجات في غاية الأهمية، ولكنها تتضمن في الوقت نفسه مواقف ومرئيات قد لا تصمد طويلاً بإحالتها على التيار العام للتراث الإسلامي، وخصائصه الأساسية، ومنظومة الأفكار التي تمحور حولها عبر القرون.

وعلى سبيل المثال فإن تنظير "الجابري" المعرف بخصوص ثلاثية العقيدة والقبيلة والغنيمة التي تفسر تراث الإسلام، قد لا يكون مقنعا، وهو يذكرنا بمقولة الكاتب ا ري آرثركوستلر من أن الفكرة التي تستطيع تفسير كل شيء،

---

* أستاذ التاريخ الإسلامي في كلية التربية بجامعة الموصل.

فإ ا في اية الأمر لا تكاد تفسر شيئًا، كما يذكرنا بتعليق الفيلسوف الإيطالي بنيدتو كروتشه على (مثالية) هيغل من أن فكرة هيغل عن الحياة كانت فلسفية بحيث إن ال عتين المحافظة والثورية تجد فيها ما يبررها. وفي هذه النقطة يتفق انغلز الاشتراكي والمؤرخ المحافظ ترايتشه لأن كليهما يرى أن تماثل المعقول والحقيقي يمكن أن يدعي إليه بصورة متساوية في كل الآراء السياسية والأحزاب التي تختلف عن بعضها، لا من ناحية هذه الصيغة المشتركة، بل في تعيين ما هو المعقول والحقيقي، وما هو غير المعقول وغير الحقيقي!!! ومن ثَم ا ام خصمه بأنه مخالف للمعقول، أي أنه ليس له وجود ملموس وحقيقي، ويكون ذا الادعاء قد وضع نفسه مع الفلسفة في خط واحد[191]!!!

إن الوقائع التاريخية - إذا أردنا الحق - تستعصي على القياس، وتتأبى على المسطرة، ولقد مارس الكثيرون هذا الأسلوب فأخفقوا، لأن منظوما م المهندسة باتقان اخترقت في أكثر من مكان، وليست تنظيرات الماركسية عنا ببعيدة. إننا نتذكر هنا - أيضا - استنتاجا لالكسيس كاريل في **"الإنسان ذلك ا هول"**[192] بخصوص طرائق عمل الدماغ البشري يشير فيه إلى عشق العقل البشري هندسة الظواهر والأشياء وترتيبها في أنساق محددة، حتى لو كانت ظواهر حيوية يصعب إخضاعها للنظام بخلاف الظاهرات الفيزيائية مثلاً.

لننظر - على سبيل المثال - في تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، فماذا نجد؟ إن العقيدة والغنيمة والقبيلة هي المؤثرات الأساسية في هذا التاريخ. ولو رجعنا إلى ما قبل هذا التاريخ، أو إلى تاريخ أية أمة من الأمم فإنا سنجد هذا المثلث - إلى جانب مؤثرات أخرى - يلعب دوره المؤكد في الصيرورة التاريخية لتلك الأمة. هذا هو قدر التاريخ البشري، فإذا حاولنا أن نقصر الظاهرة على أمة بالذات وقعنا في الخطأ بل إنه حتى التاريخ الحديث والمعاصر يشهد على فاعلية هذه العوامل الثلاثة: أليس الاستعمار والبحث عن مناطق النفوذ في

---

[191] عبد الحميد صديقي: تفسير التاريخ، ترجمة كاظم الجوادي، الدار الكويتية للطباعة والنشر، ص 76-77.

[192] ترجمة عادل شفيق، الدار القومية، القاهرة – 1964م، الفصل الأول ص 11-31.

العالم محاولات غنائمية؟ أليس التمييز العنصري في أمريكا مزاجا قبليا بشكل من الأشكال؟ أليس الصراع بين الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية صراعا عقديا؟ والاستعمار نفسه ألا يمكن أن نضيف إلى بعده الغنائمي بعدا عقديا (صليبيا) وبعدا قبليا يتحرك تحت غطاء تفوق الرجل الأبيض؟ لا بل إن التجربتين النازية في المانيا والفاشية في إيطاليا تنطويان - بشكل أو بآخر - على ثلاثية العقيدة والغنيمة والقبيلة؟ إذن ما الذي نسمي الصليب المعقوف والممارسات الإيطالية الصليبية في ليبيا والبحث عن ا ال الحيوي وسط أوربا ودعوى الآرية والرومانية في التجربتين؟

هذا مثال على السياق العام في التعامل مع التراث. وهناك بين يدي مثال آخر على السياق الخاص متمثلاً بمحاولة إرغام حلقة ما من التراث، أو مفكر أو مؤرخ أو فيلسوف، على أن ينطق بلسان عقائدي القرن العشرين.

يقول مهدي العامل في كتاب يحمل عنوان **"في علمية الفكر الخلدوني":** "ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن، في أنه حرر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني، بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي فأحلّ ضرورة العمران محل الله - أو ما يشبهه - في تفسير الظاهرات جميعا فاستبدل التأويل بالتفسير، فكأن التفسير، بالضرورة، ماديا، وكان علميا من حيث هو مادي، دون أن يعني هذا رفضا للدين، أو الشرع، ومبادئه. فالشرع شيء، والتاريخ - أو العمران - شيء آخر، وليس هذا ذلك ولا ذاك هذا! وإذا دخل الشرع، أو الدين، في حقل العمران، أو التاريخ، كما هو واقع الأمر في **"المقدمة"،** فكأمر عمراني، أو تاريخي، مادي، لا كأمر غيبي أو إلهي، وينظر فيه، حينئذ، بعين العمران وقوانينه، لا بعين الدين ومبادئه، ؟أو بعين الشرع وأحكامه. فلمسائل الشرع منطقها، ولمسائل العمران والتاريخ منطقها، ولا يصحّ، في المعرفة، الخلط بين المنطقين"[193].

وغير هذين المثالين تيار من الشواهد يمكن أن يضع المرء يده عليها وهو يتابع البحوث والمؤلفات التي شهد ا المكتبة العربية عبر ربع القرن الأخير

[193] دار الفارابي، بيروت – 196م، الطبعة الثانية (ينظر تعليق الناشر على الغلاف الخلفي للكتاب).

بخصوص منهج التعامل مع التراث، ولن يتسع ا ال في صفحات محدودة لإيراد المزيد منها.

في ضوء هذا كله لابد من التأثير على جملة من الضوابط والمعايير الأساسية في منهج التعامل مع التراث، إذا أردنا - فعلاً - أن نصل إلى صيغ واستنتاجات أكثر دقة وأدعى إلى القبول:

أولاً: إن هذا التراث هو تراث إسلامي على وجه التحديد، يعكس بدرجة أو أخرى - تصورا متميزا للكون والعالم والوجود، وأنه – بشكل أو بآخر - تعبير عن العقيدة والشريعة الإسلاميتين، بغض النظر عن مدى توافق هذا التعبير أو تغايره - أحيانا - مع ثوابت هذه العقيدة أوالشريعة.

لقد هيأت العقيدة الإسلامية، عن طريق المعطيات القرآنية والنبوية المناخ المناسب للنشاط المعرفي، ومنحته الحوافز والمبررات، ودفعته إلى العطاء، ومكنته من مجا ة تحديات المعارف التي وجد المسلمون أنفسهم قبالتها في أعقاب عمليات الفتح الكبرى، والتي كان عليهم أن يؤصلوا شخصيتهم الثقافية إزاءها، ليس عن طريق الانغلاق على الذات الذي قد يقود إلى الاضمحلال والانكماش، وليس عن طريق تقبل هذه المعارف بالكلية، الأمر الذي قد يقود إلى الادّغام في الآخر، وإنما باختيار الحل الوسط الذي يقوم على الانفتاح والتحصن.. القبول والرفض.. الأخذ والعطاء.

وقد يكون الحديث عن دور الإسلام، عقيدة ومنهجا وتشريعا، في تشكيل المناخ المعرفي، مسألة عقدية صرفة، ولكننا سرعان ما ندرك بعدها التاريخي بمجرد أن نتذكر ما تمخض عنها من نشاط معرفي عبر تاريخنا الإسلامي، والخصائص التي اكتسبها هذا النشاط وهو ينبثق عن العقيدة التي صاغت، أو أثرت بمفرداته على أقل تقدير، وبمجرد أن نتذكر أن هذا الدور أحدث تغييرا أساسيًا في المواريث الفكرية (الوضعية والدينية المحرفة) التي كانت سائدة في العالم على عهد ظهور الإسلام، وبمجرد أن نقارن المدى الواسع للنقلات المعرفية التي حققها الإسلام والتي لم يبلغ العقل البشري الوضعي حافتها إلا بعد انقضاء قرون طويلة.

إننا بمجرد أن نتذكر هذا كله، نتبين كيف أن الدور الذي رسمه ونفذه الاسلام في السياق المعرفي، كان - بمعنى من المعاني - دورا تاريخيا، أي ممارسة في صميم الحركة التاريخية التي استمرت تتصادى في فاعليتها مع مقوما ا الاسلامية عبر العصور التالية كافة، ومن ثم صاغت معرفة متميزة كان لها ثقلها وخصوصيتها وتأثيرها بين ثقافات التاريخ البشري كله .

إن انعكاس المبادئ الإسلامية الأساسية على النشاط المعرفي عبر تاريخنا منحه خصائصه الإسلامية المتميزة التي يمك أن تمثل ليس مبرر استمراره في العالم فحسب، بل تمنحه القدرة على اقتحام شبكة النشاط المعرفي للحضارة الراهنة، والقدرة الفعالة على الاسهام المستقبلي فيه.

ولن يتسع ا ال للتأشير على بعض ما قاله الباحثون الغربيون لتأكيد هذا الانعكاس، ويكفي أن نحيل القارئ إلى بعض شواهده[194]... وهذا التأكيد يعد - ولا ريب - ضرورة علمية بسبب صعوبة الفصل بين النشاط المعرفي الإسلامي عبر التاريخ، والبيئة الإسلامية التي تشكل فيه وتلقى عنها مؤثراته وحوافزه ومكوناته. وما من ريب - استنادا - إلى هذا - في أن أية محاولة لتوهم فصل

[194] ينظر – على سبيل المثال: كوستاف فون كرونباوم: الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، تحرير كرونباوم، ترجمة د. صدقي حمدي، دار المتنبي، بغداد – 1966م، ص 38-39، 53، 74، 79-80، 0-81، 123، 141، مارسيل بوازار: إنسانية الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت – 1980م، ص 425، موريس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل (دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة)، دار المعارف، القاهرة، 197م، ص 14، أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة – 1960م، 241/1، دومينيك سورديل: الإسلام ترجمة د. خليل الجر، المنشورات العربية، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت – 1965م، الطبعة السادسة، ص 70-71، شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، "درسات في حضارة الإسلام"، ترجمة د. إحسان عباس ورفاقه، دار العلم للملايين، بيروت – 1964م، ص 3-4، كوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة – 1956م، الطبعة الثالثة، ص 318، زيكريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب (في الأصل: شمس الله تسطع على الغرب)، ترجمة بيضون والدسوقي، المكتب التجاري، بيروت – 1964م، ص 393-394، 530، مونتوجمري: تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى، ترجمة د. عادل نجم العبو، دار الكتب، الموصل – 1982م، ص 18، 124، روم لاندو: الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت – 1977م، الطبعة الثانية، ص 246، 280-281.

أو تعارض كهذا، إنما هي أسلوب مضلل في دراسة تراثنا المعرفي، ولن تكون نتيجته سوى حشود من الأوهام والأخطاء التي تنافي روح البحث العلمي الجاد.

ثانيًا: وهذا لا يعني - بالضرورة - إدراج النصوص القرآنية والنبوية التي تنبني عليها العقيدة والشريعة، في سياق المعطى التراثي، بسبب من اختلاف المصدرين، والخصائص المتميزة لكل معطى. فنحن في الحالة الأولى نجد أنفسنا قبالة موروث ينطوي على الصواب والخطأ، لأنه موروث بشري، أو وضعي، بالمفهوم اللغوي. على حين تعكس الحالة الثانية معطيات إلهية ونبوية "يقينية" لا تقبل أيما نقص أو خطأ. وهكذا فإن المسلم ها هنا يجد نفسه ملزما بالأخذ، بالقبول والتسليم،أما هناك فهو بازاء هامش واسع من الحرية والاختيار في الأخذ والرد والتغيير والتحوير.

وإذا كان التراث بمفهومه الوضعي وليد لحظة زمنية ما، أو بيئة محددة أغلب الأحيان، فإنه يظل - إلى حد كبير - مشروطًا بالتاريخ والجغرافيا... قد يتحرر منهما - بكل تأكيد - في هذه الناحية، أو تلك، وعبر هذا المسار أو ذاك، لكنه في الأعم الأغلب يبقى انعكاسا لوضع نسبي يصعب سحبه على كل الأماكن والأزمان. في حين نجد أنفسنا ونحن نتعامل مع القرآن والسنة، أننا في التاريخ وخارجه، في التراث وبعيدا عنه... إ ما يتعاملان بكل تأكيد مع التاريخ والجغرافيا، بحكم التوجه الواقعي لهذا الدين، الذي يستهدف إعادة صياغة الحياة في الزمن والمكان في ضوء معايير ومعطيات الوحي القادمة من فوق. ولكن هذا ليس ـاية المطاف، وإلا وقع التعارض – ابتداء – بين المنطوق الدين للإسلام والمنطوق الوضعي الذي يراد أن يصب فيه أو يؤثر في حدوده.

إن النص الديني يتحرر من الجغرافيا والتاريخ، ويتجاوز مواضعات الزمان والمكان، ويمضي لكي يتعامل مع كل لحظة، أو بيئة، وفق مطالبها المتميزة، قديرا على الحضور بكل ثقله في قرن عاشر أو عشرين، في ساحة إفريقية أو آسيوية أو أمريكية، ومن ثم فإن محاولة إرغامه على أن يصير معطى تراثيا إنما هي محاولة خاطئة ومضللة ابتداء.

إن تراث أمتنا ليس الاسلام والاسلام ليس تراث أمتنا بالشكل الرياضي الصارم كتطابق مثلثين تناظرت زواياهما. إنما يجيء التراث نتاج تفاعل، بالإيجاب والسلب، مع الإسلام بالدرجة الأولى، ومع عدد آخر من المذاهب والثقافات والأديان، بدرجة أو أخرى، فهو إذن - التراث - حشد من المعطيات تتمخض عن طبيعة التجربة التي أحدثتها مواقف آبائنا وأجدادنا في تعاملها مع هذا الدين ومع حيثيات التاريخ والجغرافيا ونسبيتهما.

إن الاسلام عقيدة ومنهاج صاغتهما يد الله الحكيمة القديرة المريدة العالمة ومنحتهما الصفة الدائمة التي تتجاوز حدود الزمن والمكان وأطروحتهما الموقوتة الزائلة المتغيرة النسبية، لكي تكون بمثابة استشراف كامل، مرن، يتسع لكل حالة، ويحتوي كل تجربة بغض النظر عن موقعها في الزمان والمكان.

أما التراث فهو عطاء موقوت، وهو رغم تأثيراته الدائمة الممتدة في مسارب الزمان والمكان، لن يبلغ حالة الاستمرارية والدوام، كما أنه - بوصفه حصيلة لقاء واقعي بين الإنسان والعقيدة - يجيء متأرجحا بين الفجاجة والنضج، وبين الصرامة والمرونة، وبين النقص والكمال.

ثالثًا: وهذا يقود إلى معيار أو حقيقة أخرى: إن تراث المسلمين الذي يعكس الحالة الاسلامية، وينطوي في الوقت نفسه على احتمالات الخطأ والصواب.. الرؤية النسبية والتصور الممتد في الزمن والمكان... هذا التراث، بعد فك الارتباط بين معطياته وبين النصوص الدينية المستمدة من الوحي، لا يحمل - بالضرورة حكما ملزما بقبوله، أو التعامل معه بأي قدر من الإجلال والتقديس، ومن ثم ينفتح ا ال للأخذ والرد، للقبول والرفض، وللانتقاء المنضبط بمعايير مستمدة من داخل الحالة الاسلامية لا من خارجها، من أجل أن نكون صادقين مع أنفسنا وتراثنا.

بمعنى أن استدعاء معايير خارجية قد لا يكون على المستوى المنهجي، عملاً صحيحا، لأنه سيقود إلى نتائج خاطئة أو مضللة، فيما يذكرنا بالخطأ الحسابي الذي يجعل من حاصل جمع برتقالة وتفاحة: اثنتين. وهذا هو الذي حدث ويحدث عبر الزمن الراهن، ومن خلال سيل من البحوث والدراسات

التي أرادت إرغام هذا التراث على الخضوع لمعايير "أجنبية" بمعنى الكلمة، وجعل منظومة الأفكار المتشكلة عبر القرنين الأخيرين حاكما على التراث المتشكل في قرون سبقتها بعمق زمني كبير.

ولأضرب مثلاً واحدا فحسب على هذه الخطيئة التي تغطي مساحات واسعة من أعمال المعاصرين، شرقيين كانوا أم غربيين.

يذكر المستشرق الهولندي دي بوير "بأن الدين لم يؤثر في آراء - ابن خلدون - العلمية - في المقدمة - بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية"[195]. ويشير باحث آخر هو ناتانيل شميت، الأستاذ في جامعة كورنال بأمريكا إلى أن ابن خلدون "إذا كان يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها - فقط - ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن"[196]. وثمة مستشرق ألماني هو فون فيسندنك يقول إن ابن خلدون "تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والادارة وغيرهما، وأنه حرر ذهنه - كذلك - من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة"[197].

ويبقى أن التراث ليس معطى مقدسا، أو وقرا تنوء به ظهور أجيال المسلمين على مدار القرون، فإن القرآن الكريم نفسه إذ وضعنا في مساحات واسعة منه تربو على النصف، في التاريخ، حررنا منه في الوقت نفسه {تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون} (البقرة: 134، 141)، {إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون} (الزخرف: 23).

وهذا يقودنا إلى مسألة منهجية أخرى:

رابعًا: إذ ما دام الأمر كذلك فإن لنا، ونحن نطمح للتأصيل الإسلامي للنشاط المعرفي، ولصياغة مشروعنا الحضاري، أو وضع لمساته الأولى بشكل

---

[195] محمد عبد الله عنان: **ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة – 1965م، الطبعة الثالثة، ص 177-178.

[196] المرجع نفسه، ص 190.

[197] المرجع نفسه، ص 281.

أدق، أن نرسم منهجا مناسبا ومرنا في التعامل مع التراث، منهجا يمنح المشروع عمقه التراثي، وشخصيته وخصوصياته، ولكنه يحرره في الوقت نفسه من تيار من المعطيات قد لا تكون مناسبة أو ضرورية لحملها والمضي ا قدما عبر القرن الجديد. **أولاً:** لكو ا أسيرة لحظة ما من التاريخ أو بيئة ما من الجغرافيا، قد تكون صالحة "هناك" ولكنها لا تحمل جواز مرورها إلى لحظات أو بيئات أخرى. **ثانيًا:** لكو ا تنطوي على استنتاجات متناقضة، أو خاطئة ابتداءً، بالإحالة على الكشوف المعرفية الاكثر حداثة. **ثالثًا:** لكو ا تقف عائقًا أمام حرية الفقيه في ت يل أحكامه على الواقع المتغير في ضوء مقاصد الشريعة العليا، ووفق الضوابط الأصولية المتعارف عليها.

إن الامام الشافعي نفسه (رحمه الله) أفتى بمصر في قضية ما بغير ما أفتى به في العراق إزاء القضية نفسها. أي أنه - بمعنى من المعاني - لم يحمل معه وهو يرحل إلى مصر مطالب البيئة العراقية، ووجد نفسه حرا في إصدار "قضاء" جديد. وهذا ينسحب على تغاير الأزمان مثلما هو بالنسبة إلى تغاير الأماكن.

خامسًا: وفي ضوء هذا كله يمكن إعادة تفكيك الموروث المعرفي الاسلامي، أو محاولة تصنيفه وفق أولويات وضوابط محددة تستهدف التأشير المتأني على ما يلي:

1- المساحات التراثية "المرحلية" التي فقدت قدر ا على المرور إلى العصر والتي يمكن أن تكون مجالاً للتحقيق والبحث والدراسة في السياقات العلمية والأكاديمية والتاريخية.

2- المساحات "الحيوية" المرنة والقديرة على الاستمرار، والتي يمكن أن تضيف إلى المعرفة البشرية الراهنة والمستقبلية رصيدا خصبا من المعطيات في هذا الفرع المعرفي أو ذاك.

3- المساحات التي تعكس التأثير العقدي الاسلامي، ومنطلقه الأساس، ومحوره الأم: التوحيد، بأكبر قدر من الصدق والفاعلية.

وهكذا، فإن النشاط المعرفي عبر التاريخ الاسلامي لن يتجاوز توجهات ثلاث. أما أولها فهو يغطي المساحة الواسعة في نسيج هذا التراث، وهو ذو

دوافع ومعطيات ونتائج إسلامية. وهذا أمر طبيعي لأن الأرضية التي يقوم عليها هذا النشاط، والبيئة التي يعمل فيها، إسلامية التكوين في جل سياقا ا.

والتوجه الثاني الذي تضيق به المساحة يتضمن معارف محايدة لا تحتوي أيما قدر من التأثير الإسلامي (كما هو الحال مثلاً في بعض العلوم المنقولة عن الآخرين).

أما التوجه الثالث، الأضيق نطاقًا، فيتضمن أنشطة معرفية مضادة للإسلام (من مثل ما نجده في أدبيات الشعوبية والمعطيات الفكرية لحركة الزندقة).

ويبقى التوجه الأول ذو الصبغة الاسلامية، هو التوجه الأكثر امتدادا والأعمق تعبيرا عن عمل العقل المسلم. فإذا أردنا أن نختبر مصداقية هذه المقولة فإن لنا أن نتذكر أنماط المعارف التي تشكلت في دائرة العلوم الإسلامية، تلك الأنماط التي يتضمن كل منها حشودا من الكشوف والمصنفات، ومئات وربما ألوفًا من البحوث التي تعرض وتوثق وتحلل وتستنتج... إلخ فهناك:

أولاً: معرفة تعالج قضايا إسلامية (علوم القرآن والحديث، والفقه والتشريع).

ثانيًا: معرفة تجادل عن قضايا إسلامية (علم الكلام، الفلسفة، الأدب...).

ثالثًا: معرفة منبثقة عن قضايا إسلامية (التاريخ، علوم اللغة، البلاغة...).

رابعًا: معرفة متشكلة لحل قضايا إسلامية (الحساب، الطب...).

خامسًا: معرفة متشكلة بدوافع إسلامية (العلوم الصرفة...).

سادسًا: معرفة تعبر عن قضايا إسلامية (الآداب والفنون...).

سابعًا: معرفة تستهدف تنفيذ مطالب الحياة الاسلامية (علوم الإدارة السياسة، التربية...).

ثامنًا: معرفة تحلل ملامح الحياة الإسلامية (علم النفس،الاجتماع...).

تاسعًا: معرفة تحكي وتوثق للحياة الاسلامية (التاريخ، الأدب، الجغرافيا).

عاشرًا: معرفة تؤكد قيم الحياة الاسلامية وتدعو لها (الأخلاق، الرقائق).

فإذا انتقلنا للتأشير على بعض العلوم والمعطيات التي تمخضت عن النشاط المعرفي في التاريخ الاسلامي لتحديد طبيعة التأثيرات الاسلامية في نسيجها، فإننا

سنجد هذا التأثير يمتد إلى كل علم وفن فلا يكاد واحد منها يند عن دائرته بالمفهوم الرؤيوي الشامل، بل إننا سنجد بعضها يتشكل في رحم البيئة والمؤثرات الإسلامية، وبعضها الآخر سيصوغ مناهجه في العمل من مفردات هذه البيئة، وفئة ثالثة ستضيف خبرات جديدة في الحقل الذي تعمل فيه، وستكون هذه الخبرات إسلامية في دوافعها وتكوينها وأهدافها.

ويصعب على المرء في حيز كهذا أن يتابع العلوم والآداب كلها، أو أن يؤشر عليها، كما يصعب عليه أن يضرب مثلاً على ما قدمه كل منها من أعمال وكشوف ومصنفات، ولعل نظرة متأنية في فهارس التراث الإسلامي (كتلك التي أنجزها ابن النديم وحاجي خليفة أوبروكلمان وفؤاد سيزكين) تعوض بعض الشيء عن الدخول في التفاصيل. ومن ثم نكتفي هنا بمجرد التأشير الذي تحتمه ضرورات الإيجاز.

فعلم التاريخ - مثلا - يتجذر في أساسه في المنهج الإسلامي حيث يستعير من مناهج المحدثين في علم الرجال والجرح والتعديل، ومن متابعة الحياة التي تحرك في مسار ا رواة الحديث، طرائقه في العمل، وهو يطرح، على أيدي مؤرخين كالطبري والدينوري واليعقوبي والمسعودي، رؤية عالمية للتاريخ البشري تستمد مقوما ا من المنظور الإسلامي الذي يعاين التاريخ من خلال توالي الرسالات السماوية ذات الأصول المشتركة والهدف الواحد، وصولاً إلى الإسلام خاتم الرسالات، والأمة التي حملت أمانته الصعبة. فإذا تذكرنا الآفاق الضيقة (القبلية والبيئة) التي كانت تحكم العقل العربي، وجل الأقوام الأولى قبل الإسلام، عرفنا كيف كانت التاثيرات الإسلامية قديرة على كسر الجدران وفتح الآفاق باتجاه العالمية ومِن ثَم تحويل التاريخ من حكايات وأيام ووقائع وأخبار مارستها هذه القبيلة أو تلك إلى عرض للتاريخ البشري كله.

ثم إن علم التاريخ مضى قدما على أيدي أبنائه المسلمين لكي يقدم للفكر، التاريخي إضافات ذات غناء كبير على مستوى المنهج والموضوع. وبنظرة سريعة على رفوف مكتبتنا التاريخية ما بين تواريخ عامة تعتمد منهجا حوليا أو موضوعيا، وتواريخ محلية تتابع معطيات مدينة ما أو إقليم أو كيان سياسي،

وتتوغل في نسيجه الحضاري دون الاكتفاء بالوقوف عند سطح الأحداث السياسية – العسكرية. ومؤلفات في الخطط تتابع جغرافية المدن وتضع لمسا ا الإسلامية على خرائطها. كما أننا نجد سيلاً من كتب التراجم التي تغطي المساحة الواسعة في المكتبة الإسلامية التاريخية، التي يتفرد ا تاريخ الأمة الإسلامية، كما ونوعا وقياسا على تواريخ سائر الأمم والحضارات الأخرى. فإذا تذكرنا الارتباط الصميم بين هذا النمط التاريخي وعلوم الحديث، عرفنا كيف تكون التراجم وليدا شرعيا للبيئة الإسلامية. وبمقدور المرء أن يتابع ألوف المصنفات في هذا السياق، وهي بدورها تنطوي على تغاير في صيغ العرض، فبعضها يعتمد التسلسل الأبجدي وبعضها الآخر الحد الزمني أو المكاني، وفئة ثالثة تتابع التخصص العلمي للمترجم لهم، ورابعة تكتفي بالوقوف عند الرجال الذين أتيح لهم أن يكونوا في قمة الهرم الاجتماعي أو السياسي، وخامسة، وهي الأكثر عطاء، تحكي لنا عن أولئك الذين أغنوا الحياة الإسلامية بأعمالهم، وضربوا مثلاً عملياً بسلوكهم الخاص، على ما يريده هذا الدين من أبنائه. ولم يكن معظم هؤلاء سوى أناس عاديين من قلب ا تمع، بل من قاعه، إذا تابعنا مقاييس الملكية والسلم الاجتماعي.

ولم تقف حركة علم التاريخ في الإسلام عند حد، إلا لتتجاوزه إلى آفاق جديدة، إذ إننا ما نلبث أن نجد مؤرخين يرفضون اعتبار التاريخ مجرد أداة سردية للوقائع التاريخية تكتفي بالعرض والوصف، وإنما هي مع هذا بل قبل هذا، منهج للتفسير والتحليل، وإذا بنا نلتقي مع رجال كالطرطوشي والماوردي وابن خلدون، بالتاريخ وهو يوشك أن يحاذي علم الاجتماع لأول مرة، ويسعى إلى تفسير الظواهر الاجتماعية مستمدا مادته ومنهجه من البيئة والمؤثرات الإسلامية الأصيلة.

والجغرافيا تمد جذورها هي الأخرى في الحياة الإسلامية وصفًا لهذه الحياة، واستجابة لتحديا ا، واستمدادا من المنظور لمفهوم الرحلة بوصفها مفردة إسلامية كان هذا الدين قد عدها فرصة للتقرب إلى الله. هذا إلى أن الحج، وزيارة الأماكن الدينية الأخرى، أصبح بمرور الوقت حافزا ودافعا

لتوسيع نطاق الرحلات، وتزايد البلدانيين عددا وعطاء، ونقرأ رحلات (ابن جبير) و(ابن بطوطة) و (الهروي) فنرى كيف كان نداء الموقع الديني يدفعهم إلى الرحيل، فضلاً عن تشوقهم المعرفي ورغبتهم الأكيدة في تنمية خبرا م بالمشاهدة الميدانية التي كانت تستمد نبضها ومفردا ا من واقع الحياة الإسلامية، وتحرص على تأكيد قيم هذه الحياة ذات الجذور العقيدية، وهي تصفها وتحكي عنها.

و لم يكن الأمر مسألة رحلة فحسب، بل كانت علما بدأ بتقديم خدماته لمؤسسات الدولة ولاسيما في مجالي البريد والمال، ثم انفك عنها، وأصبح بتوجيهه المعرفي المستقل قديرا على تقديم المزيد من الإضافات القيمة لحقل الجغرافيا بجميع فروعها: البشرية والسياسية والإقليمية والطبيعية...إلى آخره. لقد صححت الجغرافيا الإسلامية في كثير من الأحيان معطيات الجغرافيا الإغريقية، بعد قيام الرحالة المسلمين بكشوفهم الجديدة في الأصقاع البعيدة، وأصدر الجغرافيون الكتب التي تصف الطرق والمدن الإسلامية، وأسهموا في توسيع مجال علم الجغرافيا. ومن أبرز هؤلاء (المقدسي) في كتابه **"أحسن التقاسيم** في **معرفة الأقاليم"** الذي تضمن بحوثًا في المناجم واللغات المحلية وعروق البشر والعادات والديانات والأوزان والمقاييس... كما كان هناك جغرافيون متميزون من أمثال البلخي والأسطخري وابن حوقل. فضلاً عن الإدريسي الذي أشار في كتابه المعروف **"نزهة المشتاق إلى كروية الأرض"،** وبصورة عامة فإن أهمية الجغرافيين المسلمين تكمن في رسمهم الخرائط الجغرافية ووصفهم التفصيلي لمناطق خاصة، أي الجغرافية الإقليمية.

والفلسفة اتخذت في الأساس أداة للجدل من أجل تعزيز الأصول العقيدية للإسلام ومحاجة خصومه، ولما كانت في تكوينها يونانية بالدرجة الأولى، فلقد نقلت معها وهي تترجم إلى العربية الكثير من القيم التي قد تتناقض ومبادى الإسلام، ومن أجل ذلك جرت محاولات واسعة لغربلتها وتنقيتها وجعلها قديرة على أداء مهمتها، متوافقة مع قناعات البيئة التي نقلت إليها.

إن وجود فلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا وابن ماجة وابن رشد، في هذا السياق معروفة، رغم أن انبهار بعضهم بفلسفة الخصم قد دفعهم إلى

تمرير مساحات منها قد لا تتفق وتوجهات الاسلام، ومن ثم كانت تلك الوقفة المعروفة لفيلسوف كبير كالغزالي وكان جدله الشهير في "التهافت" مع ابن رشد، الذي يمثل رغم محاولاته التوفيقية، الاتجاه المذكور بدرجة أو بأخرى.

وبمعنى آخر فإن النشاط الفلسفي، في معظم الأحوال، رغم أنه ليس وليد البيئة الإسلامية، كما هو الحال في علوم أخرى، فإنه قد وظف بشكل من الأشكال، وبغض النظر عن مدى نجاح المحاولة، لخدمة الأهداف الإسلامية.

في علم الاجتماع يبرز ابن خلدون وهو ليس وحده في الميدان، فقد جاء قبله وأعقبه آخرون، لكن مقدمته تظل معلما بارزا على قدرة الحياة الإسلامية على إفراز عقل تعليلي نشط كابن خلدون الذي جعل من مقدمته أداة لتحويل النشاط التاريخي إلى فرصة للكشف عن السنن التي تعمل في التاريخ، والتأشير على ما سمي فيما بعد بقوانين الحركة التاريخية، ورغم ما قيل عن هذه المقدمة من قبل بعض الباحثين الغربيين الذين عَدّوها - قسرا - استثناءً ثقافيا للبيئة الإسلامية، فإننا بالرجوع المتأني إلى المقدمة، وإلى حياة الرجل الذي كتبها، سنجدها متجذرة في البيئة الإسلامية، وسنجد صاحبها واحدا من أشد المنتمين للإسلام إخلاصا لعقيدته وقدرة على فهم دورها في صيرورة ا تمعات[198].

في السياسية نلتقي بتنظيرات كتلك التي قدمها الطرطوشي في "سراج الملوك" والماوردي في "الأحكام السلطانية" ونظام الملك في "سياسة نامه" وغيرهم، تسعى لأن تحاكم مفردات الحياة السياسية، والنظم والمؤسسات الإدارية التي تنبثق عنها، إلى الإسلام، فتقيس به وعليه. وليس المهم ألا تقع في الخطأ، وأن يظل تأويلها سليما، إنما أن تظل على ولائها للمبادئ الأساسية للشريعة التي كانت، رغم تداعي السلطات وا يارا ا، الحكم الفصل في حياة المسلمين، عبر مساحات واسعة من تاريخهم.

---

198 عولجت هذه المسألة بالتفصيل في كتاب للمؤلف بعنوان **"ابن خلدون إسلاميًا"،** المكتب الإسلامي، بيروت – 1983م.

في الاقتصاد نجد كيف نفذت محاولات جادة لترشيد هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحياة الاقتصادية والنشاط المالي، في ضوء المعايير الإسلامية. فأبو يوسف الذي يعهد إليه الخليفة العباسي بمهمة تصنيف كتابه المعروف **"الخراج"** كان تلميذًا لأبي حنيفة، ونادى في كتابه هذا بضرورة التعامل العادل مع المزارعين وأن تسود قيم العدل الاجتماعي التي أعلنها الإسلام، العلاقة بين الحاكم والمحكوم. والمشكلة الإروائية التي شهد ا بلاد فارس في عهد الطاهريين، والتي تمثلت بمسألة إيجاد نظام لتوزيع مياه الري على المزارعين كافة، عهد بحلها إلى لجنة من الفقهاء عكفت على وضع كتاب يعرف **"بالقني"** أعان على تجاوز المشكلة بمنظور مستمد من أصول إسلامية لأن الذي قدم الاقتراح هم الفقهاء أنفسهم.

في التربية يكفي أن نرجع إلى معطيات ابن خلدون في **"المقدمة"،** وإلى الصفحات الأولى من **"كشف الظنون"** لحاجي خليفة، لكي نرى أن التربية التي تحدثا عنها وقدما إزاءها المقترحات وطرائق العمل هي تربية إسلامية على وجه التحديد، وليس مطلق تربية، وأ ما قدرا على تغطية جميع المفردات العملية التربوية من منظور إسلامي أصيل، بل إننا نجد، باستمدادهما هذا من أسس التربية الإسلامية، كيف قدرا على تقديم مسائل في هذا الميدان لم تمسها الأنشطة التربوية في العالم إلا في العصر الحديث[199].

ويكفي أن نتذكر - كذلك - أن "المسجد" والمؤسسة التعبدية عامةً، كانت في أغلب الأحيان مركز العملية التربوية ومنطلقها، فكيف لا تكون المعطيات متشكلة بخصائص المؤسسة التي مارست فيها نشاطها؟

أما الفقه وأصوله، فبوصفهما علمين إسلاميين في الأساس، كعلوم القرآن والحديث، فليس ثمة مبرر للتأشير على إسلمايتهما، لأن الأمر بديهي تماما.

لكن المرء قد يتذكرها هنا كيف وقف الفقهاء الرواد وقفتهم الصلبة تلك

---

[199] عولجت هذه المسألة بالتفصيل في بحثين للمؤلف أولهما بعنوان **"ابن خلدون"** وثانيهما بعنوان "**حاجي خليفة"** وقد نشرا في ا لمد الرابع من كتاب **"من أعلام التربية العربية الإسلامية"** الذي أصدره مكتب التربية العربي لدول الخليج عام 1988-1989م.

بمواجهة السلطات، وكيف أ م طوردوا واعتقلوا وعذبوا وضربوا بالسياط لرفضهم ما جعلوه خروجا عن مبادئ الإسلام الذي نذروا أنفسهم له بمعنى آخر أ م عرفوا كيف يوحدون بين الكلمة والسلوك، وكيف يصرون على جعل النشاط العلمي، نشاطًا إسلاميا، ليس بمفرداته فحسب، بل في مناخه وشروطه الأخلاقية.

والحديث عن الأدب يطول، وتأثر الحركة الشعرية بالمؤثرات الإسلامية تشكل منذ البدايات، وأخذ يتزايد مع الزمن بمقاييس الكم والنوع، جنبا إلى جنب مع الأنشطة الأدبية واللغوية الأخرى التي انبثق بعضها أساسا عبر التعامل مع كتاب الله... ومضى بعضها الآخر يحمل مؤثرات إسلامية بينة ليس إلى نكرا ا من سبيل. ولن يستطيع باحث أن يجرد نقادا كالآمدي والقيرواني وعبد العزيز الجرجاني وابن سلام الجمحي وابن المعتز وقدامة بن جعفر وغيرهم، عن التأثيرات الثقافية للبيئة، والتقاليد الأساسية للعقيدة التي شبوا في ظلالها، رغم أن مساحات ضيقة من معطيا م وأحكامهم تبدو للوهلة الأولى، بعيدة أو منفصلة، عن هذه التأثيرات إنسياقًا منهم وراء المطالب الجمالية الصرفة.

حتى إذا ما بلغنا العلوم الصرفة (فلكًا وفيزياء وكيمياء ورياضيات وهندسة ونبات وحيوانا وأدوية وطبا... إلخ) فإننا نجد كيف أ ا مارست نشاطها بحرية تامة منحها إياها هذا الدين الذي كان يمثل أقصى درجات التناغم والوفاق مع أية محاولة للكشف عن السنن الكونية، ولإزاحة الغطاء عن القوى والطاقات التي سخرها الله سبحانه ابتداء، لعباده القديرين على الكشف والتنقيب. ولقد زادت هذه الحقيقة المؤكدة في كتاب الله وسنة نبيه (ص) وفي الممارسات التاريخية بين الحاكم والمحكوم، من تحفيز العلماء على المضي في أنشطتهم إلى المدى الذي بلغوه، فقدموا لحضار م، وللبشرية كلها، من وراء ذلك، تلك الكشوف الخصبة ذات القيمة العلمية، الصرفة والتطبيقية، والتي أشار إليها واعترف بريادا ا وتفوقها الغربيون أنفسهم.

سادسًا: سنجد أنفسنا عبر المحور الثالث المشار إليه قبل قليل (من الفقرة الخامسة) (وإلى حد ما المحور الثاني) قبالة ما يمكن أن يغذي أنشطة إسلامية

المعرفة والمشروع الحضاري الإسلامي ويمنحهما القدرة على الغناء والتأصيل، ويمنح الأمة قدرات كبيرة في مجا ة تحديات المستقبل والمشاركة العالمية في المصير.

إن انعكاس المبادئ والقيم الاسلامية على مساحات واسعة من الموروث الثقافي منحه خصائصه النوعية المتميزة التي يمكن أن تمثل ليس مبرر استمراره في العالم فحسب، بل قدرته على اقتحام وإغناء شبكة النشاط المعرفي للحضارة الراهنة، والقدرة الفعالة على الاسهام المستقبلي فيه.

إننا بوضع هذه الخصائص في حالة تقابل مع نظيرا ا أو أضدادها في الثقافات الأخرى، والغربية الراهنة منها خاصة، فإ ا ستمنح الأخيرة فرصا كثيرة للتعديلات الملحة لهذه الثقافة باستدعاء البدائل الاسلامية ومنحها الفرصة المناسبة للمشاركة.

إن الخصيصة الايمانية للثقافة الإسلامية - على سبيل المثال - تقف بمواجهة التوجه المادي المتزايد للثقافات الأخرى، والتزامها يلجم تفلتها الآخذ بالاتساع من منظومة القيم الخلقية، وواقعيتها تحد من شطط تنظيرا ا الفكرية باتجاه طوباويات الحلم والخيال، وأصالتها تمنح المسار البشري طعما جديدا متميزا، وشموليتها، وقدر ا على موازنة الثنائيات ولمها، توقف اندفاع الثقافات الأخرى وميلها إلى هذا الجانب أو ذاك على حسب الجوانب الأخرى التي قد لا تقل أهمية وإلحاحا. وإنسانيتها تتجاوز ا حواجز العرق واللون والجغرافيا والمذهب... وميز ا التحريرية ستنقذ الإنسان في اية الأمر من سائر الضغوط والصنميات التي أذلت عنقه وهبطت به درجات عن مستوى بشريته كمخلوق متفرد في هذا العالم، سّيد عليه.

والباحثون الغربيون أنفسهم انتبهوا إلى هذا، وقدموا شهادا م ذا الخصوص، والتي تجيء كاعتراف حر مدعم بالقناعات العقلية، وموثق بالرؤية المقارنة لما تتضمنه ثقافة الإسلام من قيم وخصائص متميزة وفعالة، يمكن أن تمارس دورها في صياغة حاضر الانسان ومستقبله[200].

---

[200] انظر - على سبيل المثال: مرسيل بوازار: **إنسانية الإسلام**، ص 330-331،369، 387-388، 389، 341، 439، ليوبولدفايس (محمد أسد): **الطريق إلى مكة**، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت – 1956م، ص 323-324، 376، عرفات كامل العشي: **رجال ونساء أسلموا**، دار القلم، الكويت – 1973 – 1983م، 4/108-109، أميل درمنغم: **حياة محمد**،

ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة – 1949م، ص 371-372، انيين دينية: **محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم** بالإشتراك مع سليمان الجزائري، ترجمة د. عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم، الشركة العربية، القاهرة – 1959م، ص 345-346، مونتكمري وات: **محمد** في **المدينة**، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت – بدون تاريخ، ص 509، د. محمود حمدي زقزوق: **الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري سلسلة كتاب الأمة**، الدوحة – 1404هـ، ص 144-145، روجيه كارودي: **وعود الإسلام**، ترجمة ذوقان قرقوط، الوطن العربي، القاهرة – بيروت – 1984م، ص 36، 64، 67، 111، 156، 187، 208-209.

سابعًا: في المحصلة النهائية، وكمؤشر عام، فإن علينا ألا نقع في مظنة التسليم بأحد التعميمين التاليين:

1- إن التراث الإسلامي يعبر بكليته عن التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان.

2- إن التراث الإسلامي لا يمثل بالضرورة امتدادا لهذا التصور.

فهذا التراث إنما هو نسيج متداخل الخيوط بين ما هو أصيل وما هو طارئ دخيل... بين معطيات تشكلت من مقولات القرآن والسنة. وتخلقت في إطارا ما، وبين أنشطة أقحمت إقحاما في مجرى الفعل الحضاري الاسلامي، بتأثير الدهشة والاعجاب بهذا الجانب أو ذاك من معطيات الغير... أو عن قصدية مسبقة لعناصر غير إسلامية، بالمفهوم غير المحدد للكلمة، لزرع أجسام غريبة في نسيج هذه الحضارة ومحاولة غزوها والتلبيس عليها من الداخل.

وفي كل الأحوال فإن الباحث يجد نفسه قبالة صعوبة بالغة وهو يتعامل مع التراث قبل أن يتبين بوضوح ما هو إسلامي أصيل منها وما هو يوناني أو فارسي أو هندي أو يهودي أو نصراني دخيل. بل إن المعطى الواحد نفسه، في هذا الحقل أو ذاك من حقول المعرفة قد يتضمن المادتين معا، فهو في بعض جوانبه إسلامي المنطق وفي جانب آخر غير إسلامي، ليس بالضرورة في التفاصيل والجزئيات، ولكن في الخطوط العريضة ومنطلقات التصور الأساسية.

إن ثنائية كهذه تمضي إذًا لكي تعمل عملها باتجاهين، أولهما تشكيل نمطين من المحصلات المعرفية متضادين في أسسهما التصورية، وثانيهما جعل المعطى المعرفي الواحد يتضمن إشكالية التداخل بين النمطين.

وإذا كان هذا يبدو واضحا فيما اصطلح عليه بالفلسفة الإسلامية بسبب من تأثرها الواضح بالفلسفة اليونانية، وتقبلها الكثير من مقولا ا على مستوى المنهج والموضوع، فإنه قد لا يبدو ذا القدر من الوضوح في حقول علمية أو إنسانية أخرى.

وفي كل الأحوال، كذلك، فإن محاولات الدراسة والتمحيص ومتابعة طبيعة الارتباط أو الانفصال تقتضي قدرا كبيرا من الإلمام بأسس التصور الإسلامي ومقوماته من جهة، وبمطالب التخصص العلمي ذا الفرع أو ذاك من فروع المعرفة. ومعنى ذلك أن المحاولة في مجملها تقتضي ملاكًا أو كادرا أو فريقًا متكاملاً يضم جناحيه على المتخصصين (الإسلاميين) في فروع المعرفة كافةً. إذ ليس بمقدور متخصص في الفلسفة مثلاً أن يمارس العمل في حقل التاريخ، وليس بمقدور هذا أن ينفذ المهمة في حقل الفقه والتشريع، كما أنه ليس بمقدور الآخرين أن يأتيا بنتائج مقنعة وهما يكلفان بالعمل في حقل اللغويات والآداب والفنون... وهكذا.

قد يلتقي هؤلاء جميعا في الخطوط العريضة لمنطلقات العمل، هذه الخطوط أو الضوابط (التصورية أو الشرعية) التي لابد أن يحيلوا عليها مفردات الحقول التي يجوسون فيها... لكن، وبعد هذه البداية يمضي كل منهم في طريقة لكي يتعامل مع فرع يختلف في منهجه وتوجهاته ومعطياته ونتائجه وطبية اهتماماته، عن سائر الفروع الأخرى.

ثمة ضرورة أخرى يتحتم أن نضعها في الحسبان، تلك هي وضع أو تصميم منظومة من المعايير التي يتم بموجبها التعامل مع حشود المعرفة التراثية... ومنظومة كهذه بقدر ما ستمنح النشاط بعدا منهجيا مرسوما، وليس ضربا على غير هدى، بقدر ما ستعين العاملين على اختزال الجهد والوقت، وصولاً إلى هدفهم المرتجى.

ولا يخفى على أحد أن المعارف التراثية ليست سواء في قيمتها "العلمية" وفي قدر ا على التأثير في البنيان المعرفي للعصر الذي نعيشه ولمستقبل هذا العصر، أي في تواصلها مع العصر وديمومة فعاليتها في المكان والزمان... كما لا يخفى على أحد أنه بالنسبة إلى المسلمين بالذات فإن هناك سلما للأولويات يجعل هذا الجانب من المعطيات التراثية ضروريا لا يمكن تجاوزه بحال من الأحوال... ويتساهل مع جوانب أخرى أخذًا ورفضا... وجوانب ثالثة يبدو أن رفضها أو إهمالها في الأقل، يمكن أن يكون ضروريا.

فإذا وضعنا هذا في الحسبان، فإنه سيوفر علينا الكثير من الطاقات لأنه سيسقط ابتداء ما يمكن تسميته خطأ بحرمة التراث أو قدسيته، الأمر الذي لم يفرض تقبله في إطاره العام وبجميع مفرداته، ومن ثَم يفرض تمحيصه وفرزه بالكلية وصولاً إلى فك الارتباط بين عناصره الأصيلة ذات الجذور الإسلامية، وتلك التي أقحمت عليها من مصادر خارجية.

لكننا من خلال منظومة الأولويات سنوفر جهدا كهذا إزاء كم كبير من المعطيات التراثية قد لا تكون له، فيما عدا الأهمية التاريخية الساكنة،أي تأثيرات على العصر الذي نعيشه، إن على مستوى البشرية، أو في دائرة الجماعات الاسلامية.

ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة من بين حشود منها لا تعد ولا تحصى. ففي علم الاجتماع أو العمران البشري في المصطلح القديم، يبدو عمل كـ "مقدمة ابن خلدون" وسائر الأعمال الأخرى التي حذت حذوه، ضرورية لمطالب البحث في هذا الفرع من فروع المعرفة، ليس على مستوى المسلمين وحدهم، بل في نطاق العالم الذي كانت "المقدمة" عنده كشفًا أساسيا لهذا الحقل المعرفي المهم، وضعت من خلاله الكثير من مفرداته التي لا تزال الأنشطة المنهجية لهذا العلم تأخذ ا، وتضيف عليها، بكل تأكيد.

وفي علم التاريخ فإن المعرفة البشرية عامة لن يكون بمقدورها أن تستكمل تغطيتها المعرفية للتاريخ البشري إن لم يول الاهتمام الكافي لمؤرخ كالطبري مثلاً ولمساحات واسعة من علم التاريخ الاسلامي حماية وكشفًا وتحليلاً وتركيبا... فكيف بالأمة الاسلامية نفسها؟

وما يقال عن الاجتماع والتاريخ يمكن أن يقال - عن التربية والجغرافيا والآداب والفنون... إلخ. فإذا كانت فروع كهذه ضرورة على المستوى العام، فإن ثمة ما هو أشد ضرورة وإلحاحا بالنسبة إلى المسلمين أنفسهم من مثل التراث القانوني، والفقهي والتشريعي، الذي يمكن بدراسته وتمحيصه وتبويبه، التمهيد لحركة الاجتهاد الإسلامية أن تستأنف من جديد، غير منطلقة من الفراغ، أو قافزة عبر فجوة زمنية متطاولة، وإنما من خلال تواصل زمني مطرد لهذا الفرع الخطير من فروع المعرفة.

صحيح أن الباحثين في هذه العلوم سيجدون في نسيجها مساحات، وربما مساحات واسعة، لم تعد تحمل أية قيمة معرفية أو شرعية، ولنتذكر – على سبيل المثال - بعض استنتاجات ابن خلدون الناقصة أو الخاطئة، على مستوى علم الاجتماع، وحشود الأكاذيب والتحزبات والميول والأهواء على مستوى التاريخ، وسيول الإسرائيليات على مستوى علوم القرآن، والحلول الفقهية لمشاكل ومتغيرات عفا عليها الزمن على مستوى الفقه والتشريع، ومعطيات النقد الفج الذي لا يقوم على منهج وإنما يعتمد الذوق الخالص على مستوى الآداب... إلخ. ولكن هذا كله لن يسقط حسبان هذه المعارف على خط الضرورات البشرية والشرعية... كل ما هنالك أنه سيتيح للباحث فرصة لإسقاط المساحات غير ا دية في نسيج هذه المعطيات، الأمر الذي قد يخفف عن كاهله جانبا ليس ين من عبء التمحيص الذي أنيط به.

لكن في مقابل هذا كله، أنماط من المعارف قد لا تمثل التضحية ا أو تجاوز فرزها وتمحيصها أو تعليقها زمنيا في الأقل، خسارة كبيرة على مستوى المعرفة البشرية أو الضرورات العقيدية والتشريعية، وأرجو ألا أكون مخطئًا أو مبالغا إذا ضربت على ذلك مثلاً بالفلاسفة ابن سينا، والكندي، والفارابي... وأمثالهم، والجدليات الفرقية، وأقسام واسعة من علم الكلام، والكثير من النظريات الفجة الناقصة في مجالات العلوم الصرفة والتطبيقية ولاسيما علوم الطبيعة والفلك والحياة والنفس... إلخ.

والمهم أن وضع معارف كهذه في أسفل المنظومة سيخفف العبء عن عاتق العاملين في تمحيص التراث ويمكنهم من تقديم الأهم على المهم على

الأقل أهمية، ومن ثَم سيوفر عليهم الكثير من الجهد والوقت اللازمين لإنجاز مهمة ملحة كهذه تعد واحدة من أكثر الضرورات أهمية في مشروع أسلمة المعرفة لأ ا بمثابة تحذير لعمل في الأصول التصورية والحضارية والتاريخية للأمة الإسلامية، وتجاوز ازفة الانطلاق من نقطة الصفر أو الحركة في الفراغ.

لقد أصبح التراث الإسلامي في العقدين الأخيرين خاصة، ساحة فتوح يصول فيها ويجول مفكرون لا يملكون قدرا كافيا من فهم أسس التصور الإسلامي ومقوماته، بل هم في كثير من الأحيان في خصام مع هذه الأسس والمقومات، الأمر الذي كان يقودهم إلى توظيف هذا التراث لتأكيد استنتاجا م باعتماد منهج منقوص لا يستقرئ هذا التراث لاستخلاص مؤشراته الأساسية في هذه الدائرة أو تلك من دوائر معطياته المعرفية الخصبة المتشابكة، ولكنه يمارس علمية انتقاء كيفي، تستبعد - بحكم التحزب والهوى - الكثير من عناصره الأصيلة، ولا تستبقي سوى الشواهد التي تؤكد هذا الاستنتاج المحدود أو ذاك.

ولا ريب في أن الاهتمام الجاد الذي ستوليه أنشطة أسلمة المعرفة لدائرة التراث، والمنهج الدقيق الأصيل الذي ستعتمده، والتصور "العلمي" الذي ستنطلق منه في فهم مفردات هذا التراث وتحليلها وتمحيصها، فيما يجعلها أثر قدرة على استيطان جوهر معطياته وملامسة حقيقتها إن هذا كله سيبرر الجهود المضنية التي ستأخذ المحاولة نفسها ا، لأنه سيقدم ثماره التي نضجت على مهل، وفي بيئتها الطبيعية، ليس لمشروع أسلمة المعرفة فحسب، بل لكل المعنيين بالتراث أكاديميا وعقديا، وسيقطع الطريق على سائر المحاولات المبتسرة الناقصة، المرسومة سلفًا، تلك التي تسعى إلى توظيف المعطيات السخية لهذا التراث بالحق والباطل، لتأكيد قناعا ا المتقاطعة – أساسا مع بداهات التصور الاسلامي.

أركون و"نقد العقل الإسلامي"
قراءة في "كيف نفهم الإسلام اليوم؟"

رضوان جودت زيادة*

يواصل أركون في كتابه الجديد توضيح ملامح مشروعه في "نقد العقل الإسلامي" الذي كان قد قدمه لأول مرة عام 1984م، والذي يهدف من ورائه إلى إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن حتى اليوم مميزا فيه بين أربع مراحل رئيسية:

- مرحلة القرآن والتشكيل الأول للفكر الإسلامي.
- مرحلة العصر الكلاسيكي، الذي يدعوه بعصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري.
- مرحلة العمر السكولاستيكي (المدرسي) التكراري الاجتراري، أو ما يدعى بعصر الانحطاط.
- مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر حتى الخمسينات من هذا القرن.

ويرو أنه ينبغي أن نضيف مرحلة خامسة يدعوها بـ "الثورة القومية" (عبد الناصر 1952-1970) فـ "الثورة الإسلامية" (1979 حتى اليوم).

- غير أنه لا نخرج بعد قراءة الكتاب على مشروع متبلور، واضح الملامح والقسمات، وإنما - كما هي عادة أركون فى كتبه الأخرى[201] - نجد الكتاب

---

* طبيب أسنان وباحث مهتم بقضايا التجديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، سوريا.

[201] أنظر: محمد أركون في كتبه، نقد العقل الإسلامي، باريس، 1984م،.

M. Arkoon, Gritique delaraison islamique, maisonneuve et larose, Paris, 1984.

- إعادة التفكير في الإسلام اليوم، الجزائر، 1991م.

Penser I'islamaujoud'fui, Alger, 1991.

- قراءات في القرآن ، ط2، تونس، 1991م.

Lectures ducoran, Tunis, 1991.

- آفاق مشرعة على الإسلام، ط2، باريس، 1993م.

Ouvertwes sur I'islam, Paris, 1993.

بالإضافة إلى كتب أخرى متعددة كتبها أركون بالفرنسية، بعض هذه الكتب فقط ترجم إلى العربية، نذكر منها:

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1986م.
- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ط1، 1987م.

عبارة عن مجموعة من الدراسات نشرت سابقًا وبعضها لم ينشر، رأى مؤلفها أن يضمها بين دفتي كتاب واحد يقوم بترجمته - كما هي العادة أيضا هاشم صالح** الذي يجب ان نعترف له أن تربته شهدت تطورا ملحوظًا بحيث أصبحنا نقرأ نصا وكأنه غير مترجم، إلا أنه أثقل كاهلنا بهوامش كثيرة مبررة وغير مبررة، وربما شعر هو نفسه بذلك في الدراسات الأخيرة مما يفسر اختفاء الهوامش كليًا منها.

يضم الكتاب خمس دراسات مطولة تحمل الأولى عنوان (كيف ندرس الإسلام اليوم؟) وهي تبدأ من مقولة التواصل المستحيل التي يراها بينه وبين المستشرقين الغربيين من جهة والجمهور العربي الإسلامي من جهة أخرى.

ولكن أبرز ما في دراسته تلك فرضيته التي تقوم على أن يسوع الناصري تكلم وبشر بالآرامية، لكن الأناجيل كتبت باليونانية، ثم انتقلت الكاثوليكية الرومانية إلى اللغة اللاتينية، ثم انتقلت مع لوثر إلى اللغات الأوربية الحديثة، وفي كل مرة كانت تتغير فيها اللغة، كانت تحصل انطلاقة جديدة للشيفرة اللغوية والدلالية والثقافية، أما المسلمون فإنهم يكتفون باستغلال الامتياز اللاهوتي لاستمرارية اللغة التي استخدمت لأول مرة في الوحي، وهذا أكبر دليل على أن المشاكل الأكثر عمقًا والخاصة بالعلاقات الكائنة بين اللغة والفكر تظل مرمية

- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 1990م.
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1، 1993م.

** كاتب سوري مقيم في باريس، ترجم العديد من كتب أركون إلى اللغة العربية.

في ساحة اللامفكر فيه. والنتيجة التي يخلص إليها هي أن العلاقة بين اللغة والدين هي معطى تاريخي ونفسي - ثقافي متغير بالضرورة.

هذه الفرضية التي تحمل في طيا ا دلالات خطيرة - مهما حاول المترجم في هامشه حرف الفكرة عن مسارها - تبدأ من تاريخية اللغة والنص، وما يستتبع ذلك من تغيير في لغة النص نفسها على اعتبار أ ا محكومة بظروف نشأ ا التاريخية والبيئية.

وبعد ذلك ينتقل ليعدد أهم المراجع في مشروعه لنقد العقل الإسلامي ذاكرا كتاب المستشرق الألماني جوزف فان ايس الذي صدر بين عامي 1991-1997م في ستة أجزاء حاملاً عنوان (اللاهوت وا تمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة) تاريخ الفكر الديني في بدايات الاسلام. جاعلاً إياه حدثًا ثقافيا، ومنوها بضرورة ترجمته إلى لغات ا تمعات الاسلامية كافة، ومشروع (انسكلوبيديا القرآن) أو الموسوعة القرآنية، التي صدرت عن الناشر الهولندي (بريل) ويترأس المشروع البرفسورة جين دام ماك أوليف وقد صنفت الموسوعة بحسب ترتيب الحروف الأبجدية لمفاهيم الواردة في القرآن، وسيعالج كل مفهوم قرآني من قبل أحد الاختصاصيين.

أما الدراسة الثانية (خرق الحدود التقليدية، زحزحتها عن مواقعها، تجاوزها) فهي مخصصة لأعمال المستشرق المعروف كلود كاهين، مما جعل أركون يفرغ ما في جعبته من نقدٍ للمستشرقين - وهو عموما ليس بالشيء القليل - الذين ضخموا من تأثير الإسلام إلى درجة أ م جعلوه - أي الإسلام - يشمل كل شيء ويتدخل في كل شيء، وكأنه أقنوم هائل مهيمن يمكن عن طريقة تفسير كل ما يحدث في العالم الذي انتشر فيه هذا الدين، دون أخذ أي اعتبار للعوامل الانثربولوجية والثقافية والاجتماعية والسياسية، مما جعله مصطلحا غامضا عموميا فضفاضا، قابلاً للاستخدام هنا وهناك وفي كل مكان، من أجل الإجابة عن جميع الأسئلة وحل كل المعضلات، إنه المصطلح المهيمن المنتشر في جميع الظروف والأحوال، إنه يستخدم وكأنه البديل الزمني: لله سبحانه وتعالى.

إضافة لذلك فإن الدراسات الاستشراقية تفتقر إلى توظيف أحدث أنواع المناهج والمصطلحات والأدوات العلمية، هذا في حين أ ا تستخدم بشكل فعال في دراسة التراث الغربي، مما يعكس بشكل صارخ مدى تخلف الدراسات الاستشراقية بالقياس إلى الدراسات الأوربية، والنقطة الأخرى التي يأخذها على المستشرقين هي عدم اهتمامهم بولادة الحركات الشعوبية معتبرين إياها ظاهرة لا تدخل ضمن نطاق اختصاصا م لأ م يدرسون الماضي، لكن أركون يؤكد لهم أنه لا يمكننا الجزم أبدا بأن هذه الظاهرة لا تؤثر إطلاقًا على منهجية الاستشراق أو على الإشكاليات التي يطرحها. لقد حصر الاستشراق نفسه ضمن عقلية ضيقة وضعيفة لا تعترف إلا بالعوامل المادية البحتة في التاريخ، منكرا البعد الروحي بصفته أحد المكونات التي تشكل نظام التصور والاعتقاد الخاص بكل مجتمع، فعند دراسة القوى التي لعبت دورا مهما في حسم حركة التاريخ أو التأثير على وجهته يجب ألا مل العامل الروحي وذلك لأنه حاضر بنسبة ما، والدراسات الاجتماعية الحديثة تؤكد ضرورة عدم إهماله.

فضلاً عن ذلك فإن المستشرقين عليهم أن يكفوا عن الادعاء بأنه لا يمكننا الفصل بين العامل الروحي /الزمني، أو بين الدين/الدنيا، أو بين الدين/السياسة في الإسلام ويتبعهم في ذلك كثير من الإسلاميين الذي يعدون مقولة المستشرقين تلك انتصارا لهم غير مدركين أن المستشرقين إنما يقولون ذلك لينتهوا إلى أن ا تمعات المسلمة لن تتمكن من الدخول في عصر الحداثة والتقدم لأن الإسلام دين لا يسمح بذلك.

وفي دراسته الثالثة (الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة) فهي تدور حول (الإسلام والعولمة) حيث يرى أركون أن ظاهرة العولمة تنشر على مستوى الكرة الأرضية بأسرها استراتجيات اكتساح الأسواق الاستهلاكية وتدجينها وإلحاقها ا، ولا تبالي إطلاقًا بالمآسي الاجتماعية والفقر المدقع الناتج عن ذلك في دول الجنوب، كما لا تبالي بالتراجعات الفكرية والقمع السياسي والبؤس الثقافي الناتج بالضرورة عن سياسة (التبادل غير المتكافئ) التي تقوم على إقامة علاقات دبلوماسية مح دول الجنوب، وعقد صفقات تجارية معها

من أجل تصدير سلعها الاستهلاكية واستيراد المواد الأولية اللازمة لمصانعها، و هي من جهة ثانية توعز لوسائل إعلامها بفتح أبواقها على سياسات هذه الدول بالذات متهمة إياها بالاستبداد والتعصب الديني والتخلف وعدم احترام حقوق الإنسان، وكل ذلك في الوقت الذي تعترف به رسميا ذه الأنظمة وتعتبرها بمثابة الشريك المحرم، ومن ثَم فهو يرى أن الاحتجاجات العنيفة ضد ظاهرة العولمة ليست محصورة با تمعات الإسلامية وإنما هي مشتركة لدى جميع الشعوب، إذ تمثل رد فعل ضد القوى العمياء والكاسحة للعولمة.

وهذا يشكل برأيه أحد الأسباب الكامنة وراء انتشار ظاهرة الأصولية، اضافة إلى عوامل أخرى كثيرة من مثل تخلي الأنظمة السياسية عن شعو ا لأ ا مشغولة باحتكار العنف الشرعي (أي القمع) أكثر مما هي مشغولة باكساب مشروعية ديمقراطية حديثة، كما أ ا مشغولة بالنهب والسلب، ويضاف إلى ذلك تزايد الهوة الاجتماعية والاقتصادية بين قلة مترفة وأكثرية مسحوقة تئن تحت الفقر المدقع، كل ذلك لعب دورا في خلق المناخ المناسب والمؤهب لانتشار العنف بكل أشكاله.

إن العولمة قد فرغت مفاهيم من مثل الغرب، الشرق، الإسلام، التنمية، حقوق الإنسان، حقوق الشعوب... من معناها وحولتها إلى قوالب شكلية في استراتيجية السياسات الدولية، لقد تحولت تلك المفاهيم إلى أقنومات ذهنية تجريدية لا معادل لها على أرض الواقع، ولذلك فقدت مصداقيتها في نظر أبناء العالم الثالث الذين طالما خابت آمالهم في التنمية المحسوسة والحقيقية، إ م لم يعودوا يثقون بالشعارات الطنانة أو الرنانة التي لا تطبق ولا تؤتي ثمارها، فمراكز الهيمنة الدولية هي التي تخلق هذه الشعارات من أجل تحقيق مآر ا الخاصة لا من أجل انتشال الشعوب المنكوبة من الحفرة التي وقعت فيها، حفرة الفقر والحرمان والحروب الأهلية وا اعات.

بعد ذلك يأخذ أركون في طرح أسئلة، تعمل الأوضاع العربية والإسلامية الحالية على تغييبها والقفز من فوقها، اسئلة تدور حول النص القرآني وتاريخ إقفال النقاشات الدائرة حوله بتاريخ الطبري، مما جعل تفسيره بمثابة التأسيس التدشيني الأولي للأرثوذكسية الإسلامية، أي للخط الرسمي الذي شاع وهيمن

فيما بعد بصفته الخط الوحيد الصحيح، وما عداه فهرطقة وضلال، وهكذا فإن هناك صيرورة تاريخية معقدة ومليئة بالصراعات، وهي التي أدت في ـاية المطاف إلى تشكيل المدونة النصية الرسمية، المغلقة والنهائية بصفتها أمرا واقعا. لكنه يعود فيؤكد ضرورة دراسة الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر إلى التاسع عشر التي أُهملت كثيرا بحجة أ ا عصور انحطاط أو سبات طويل أو عودة إلى الخرافات الشعبية، وينبع اهتمامنا ا من أن ا تمعات العربية الإسلامية الراهنة ناتجة عنها مباشرة، وعليه، فلا يمكن فهم المشاكل الحالية إن لم نفهم تلك الفترة من كل جوانبها.

إن أركون يرى أن العقل العربي الإسلامي قد شهد قطيعتين تاريخيتين الأولى داخلية حين انقطع الفكر الإسلامي ذاته عن المرحلة الكلاسيكية أي القرون الهجرية الستة الأولى من تاريخ الاسلام (حتى وفاة ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر، حيث يعتبر أركون أن مرحلة الانحطاط بدأت بعد وفاته)، والقطيعة الأخرى خارجية حين نام الفكر العربي الإسلامي وجمد ولم يعد يعرف ماذا يحصل حوله من اكتشافات علمية وتطورات فلسفية في العالم الغربي، وهكذا تشكلت الحداثة المادية والفكرية خارجه وبمنأى عنه دون أن تتاح له المساهمة فيها، إذ تحول المسلمون إلى مستهلكين فقط، يستهلكون منتجات الحداثة ولا ينتجو ا، فلا توجد أي مساهمة فلسفية عربية أو إسلامية في النقاش الدولي الدائر حاليا حول مسألة الحداثة وما بعد الحداثة. ويخلص إلى نتيجة مفادها أن دخول المسلمين التاريخ مشروط إلى حد كبير بتوجهات الفكر الفلسفي التي ستتمخض عنها أزمة العولمة والحداثة.

أما الدراسة الرابعة (إضاءة الماضي لفهم الحاضر والمستقبل) فهي تَعد بحق امتدادا للدراسة السابقة، حيث تعمل على فضح الخطاب السياسي السائد حاليا في الغرب حول الديمقراطية وحقوق الانسان الذي يقول إنه لن يتعامل مع أنظمة لا تحترم الحد الأدنى من حقوق الانسان ولكنه ظل لا يتعامل فحسب بل يدعم هذه الأنظمة التي تدوس برجليها كل يوم حقوق الإنسان، ومارس أركون أيضا نقده للخطاب الإسلامي السياسي الذي حول الدين إلى أيديولوجيا سياسية أفقدت الدين روحانيته المتعالية ونزلته من تـ يهه المتعالي إلى أرضية الصراعات اليومية والمناورات السياسية المحتومة والمتقلبة، وهذا ما لا

يليق بالدين، لكن يبدو هنا أركون متناقضا مع نفسه بعض الشيء إذ كيف ينطلق في دراسته الأولى من أن الدين والنص تاريخيان منذ لحظة تأسيسهما وتدشينهما الأولى، لينتهي هنا إلى أن الدين هو م ه ومتعالٍ وخارج عن التاريخ.

مهما يكن مِن أمر فإن أركون ينادي بالتحرير الثاني للبلدان العربية الإسلامية باعتبار أن التحرير الأول وهو التحرير السياسي قد حصل، ويجب أن يتم التحرير الثاني الذي هو التحرير الفكري، وهي دعوة ليست رد (إصلاح ديني) وإنما لثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذريا للتراث.

إن هذا التحرير الفكري هو الذي سيمكننا من الانخراط في سلك الحضارة الكونية، ووحدها ا تمعات القادرة على النجاح في هذا الانخراط هي التي ستبقى وتعيش، وأما الأخرى فستنقرض وتموت، إذ لا مكان تحت الشمس لمن لا يعرف كيف يتأقلم ويقدم شيئًا ما لإنسانية الإنسان، ومِن ثَم فلا مستقبل للخطابات الأصولية المليئة بالا امات والغيظ والحقد على العالم الحديث واعتباره أصل الشر والبلاء.

وتختم الدراسة الخامسة بالبحث في (التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي)، مبرزةً أنه على عكس ما يقول المسلمون من أنه شهد التاريخ الإسلامي قمعا صريحا ودائما للحرية الدينية، ولكن أركون يعود ليبين أن الإسلام ليس هو وحده العامل المؤثر، وإنما هناك عوامل أخرى كالعقائد القديمة السابقة عليه إضافةً إلى معطيات ديمغرافية واقتصادية وسياسية سائدة في تلك الفترة. وإذا وسعنا دائرة البحث لتشمل العصور الحديثة فإن الخطاب الإسلامي المهيمن منذ عام 1930م لا يزال يشكل عقبة كؤود أمام دخول المسلمين والعرب عصر التسامح الذي هو وجه من وجوه الحداثة الفكرية والعقلية بل إنه لا يزال مصرا على ذلك بنوع من الاستمرارية والتواصلية العنيدة والفعالية النفسية - الاجتماعية والسياسية التي لم تعد تحتمل، إننا نجد العقل الأصول المهيمن لا يزال مصرا على تدارك تأخرهم التاريخي واللحاق بركب الأمم المتحضرة، نجده يلجم هذا التطور ويوقفه عند حده.

عروض مختصرة

لؤي صافي*

1- فريد إسحاق، عن إسلامي أتحدث

Farid Esack, On Being Muslim (Oxford, England: One World, 212 Pages, 1999)

"عن إسلامي أتحدث" كتاب يحدثك مؤلفه من القلب ويدخل كلامه إلى القلب، محركًا المشاعر، ومثيرا لأحاسيس عميقة. يعالج الكتاب هموم المسلم المعاصر في جهاده لتمثل قيم الإسلام ومبادئه في عالم تحكمه ثقافات وقيم ومبادئ تغاير في طبيعتها ومسالكها مثل الإسلام العظيمة.

الكتاب مسبوك في أسلوب شائق استطاع مؤلفه، فريد إسحاق، أن يثير قضايا كبرى من خلال التأمل في واقعه المباشر ومهبطه الاجتماعي. وهكذا فإن القارئ يلتقي بقضايا معضلة كبيرة على مستوى الحدث والواقع العملي.

يعالج الكتاب الكثير من القضايا المهمة التي تغطي مساحة واسعة من وعي المسلم المعاصر. وتتراوح القضايا التي يعالجها الكتاب بين مسائل الإيمان والصلاة والصيام إلى مشكلات التعايش بين الاتجاهات العقدية والجماعات الدينية المختلفة، إلى مسائل التنظيم السياسي والقيادة الإسلامية، إلى موضوع المرأة ومكانتها الاجتماعية وحقوقها المكتسبة والضائعة.

الانطباع الأول، الذي يخرج به القارئ عقب انتهائه من قراءة كتاب فريد إسحاق أصالة المؤلف الذي قدم إشراقات شتى في نظرته لرسالة الإسلام

---

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين في الولايات المتحدة الأمريكية 1992، مدير البحوث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا.

وعلاقتها بواقع المسلم اليوم. وعلى الرغم من أن القارئ قد يختلف مع آراء الكاتب فيما عالجه من قضايا، إلا أنه لا يملك سوى تقدير إخلاص الكاتب في معالجة قضايا حساسة وحيوية في جرأة وصراحة.

أما الانطباع الثاني الذي يتملك عقل القارى وهو يتابع الآراء التي يعرضها المؤلف الحاجة إلى عرض قيم الإسلام ومبادئه عرضا إنسانيا بدلاً من الاكتفاء بالعرض القانوني الفقهي الشائع اليوم. إذ يشعر القارئ أن المؤلف حريص في عرضه مبادئ الإسلام وتوجيهاته على أن لا يؤدي تحويل المبدأ الإسلامي إلى واقع معيشي إلى قيام نظام مستبد يحرص أصحابه على حفظ النظام أكثر من حرصهم على كرامة الإنسان وصدق الممارسة التي جاء الإسلام لتأكيدها.

ضمن القضايا المهمة التي يثيرها الكتاب:

1- البعد الروحي في رسالة الإسلام، طبيعته وتجلياته.

2- الحرية ومظاهرها في حياة المسلم اليومية.

3- العلاقات الإنسانية وكيفية التعامل مع الآخرين.

4- المرأة ومشكلا ا في ا تمع المعاصر.

5- القيادة الإسلامية معناها ومبناها، وغيرها من المسائل التي تشغل عقل المسلم اليوم، وهو يسعى إلى التزام الرؤية الإسلامية في حياته اليومية.

2- جريس هالسل: تطويع يد الإله: لماذا **يصلي الملايين** بمشقة **قبل تدمير العالم**

Grace Halsell, Forcing God's Hand: Why Millions Pray For a Quick Rapture… And Destruction of Planet Earth (Crossroad International Publishing, Washington DC. 1999)

"تطويع يد الإله" كتاب يعالج مسألة العلاقة بين النبوءة الدينية والفعل السياسي، ويثير قضية تطويع النص الديني لخدمة أغراض استراتيجية.

يدور الكتاب حول "هرمجّدون" Armageddon، الموقعة الطاحنة المدمرة، التي وردت

في النصوص اليهودية والنصرانية، التي تسبق انتهاء العالم وتدميره

وما يصاحبها من خروج يأجوج ومأجوج (gog and magog)) والمسيح الدجال (Antichrist) وعودة المسيح عليه السلام. وكما هو معلوم فإن للعقائد السابقة مثيلاً في التراث الإسلامي، رغم وجود اختلاف حول صحة بعضها ودلالا ا العملية0.

المشكلة التي يثيرها الكتاب لا تتعلق أساسا بصدق بعض هذه المعتقدات. فالطبيعة الإرهاصية المستقبلية للنبوءات هذه تجعل البحث في مسألة صدقها بحثًا في ثبوت النصوص التي أثبتتها، وهي مسألة تتجنبها المؤلفة، فالمؤلفة لا تتنكر لأي من هذه العقائد، بل توحي بأ ا تتقبلها من حيث المبدأ، من خلال إشارات متعددة، إلى نشأ ا الدينية، والتزامها بأصول الدين المسيحي.

المسألة التي تثيرها المؤلفة تتعلق أساسا بتفسير هذه العقائد تفسيرا يطوعها إلى ورقة عمل الجماعات الدينية المتشددة في الغرب، وورقة عمل التيار الصهيوي المؤثر في دوائر النفوذ الأمريكية من سياسية وكنسية. فتظهر الكاتبة التحالف بين الجماعات اليهودية واليمين النصراني لدعم إسرائيل وتوسيع هيمنتها، على الرغم من الكراهية المبطنة التي يكنها كل من الطرفين للآخر.

كما يبرز الكتاب الجهد الذي تبذله الجماعات اليهودية واليمين النصراني لتوظيف عقيدة يأجوج ومأجوج وعودة المسيح لدعم الهيمنة الصهيونية على الأرض المحتلة، ويبرز الخطط المهيأة لإعادة بناء هيكل سليمان على أنقاض المسجد الأقصى، والقبول الواسع لفكرة هدم الحرم الشريف لدى الرأي العام الأمريكي كافة، والمتدينين منه خاصة.

ومن خلال عرض مشكلة التوظيف السياسي للمعتقد الديني، تقوم الكاتبة بشرح تاريخ ودلالات معتقدات اية العالم والتي اكتسب زخمًا جديدا مع اقتراب الألفية الثالثة في التاريخ المسيحي، مثل عقيدة هرمجّدون (Armageddon)، والنشوة (Rapture)، والمسيح الدجال (Antichrist)، ويأجوج ومأجوج، وغيرهما من المعتقدات السائدة اليوم في الاعتقاد المسيحي.

3- سليمان نيانغ، الإسلام في **الولايات المتحدة الأمريكية**

Salayman Nyang, Islam in the United States of America (Chicago: ABC International Publication, 162 Pages, 1999)

يعرض الكتاب جوانب مختلفة عن رحلة الإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية ويظهر الصعوبات والعقبات التي واجهته، ولا زالت تواجه المسلمين في شمال القارة الأمريكية. وعلى الرغم من أن الكتاب يتكون من فصول سبق نشرها في دوريات مختلفة، إلا أن القيمة التاريخية للمادة المكتوبة تبرر إعادة نشر المقالات على شكل كتاب.

المؤلف، سليمان نيانغ، باحث ضليع بشؤون المسلمين في هذه الزاوية من العالم. إذ لا يقتصر علمه بأحوال المسلمين على الدراسة النظرية المدرسية، بل يتعدى ذلك إلى الاتصال الشخصي والرؤية الداخلية للمشكلات من الداخل.

لا تقتصر فائدة الكتاب على القيمة التاريخية للمادة المعروضة وحسب، بل تتصل أيضا بالأسئلة المهمة التي يثيرها بأسلوب جزل وعرض هادئ. من القضايا التي يثيرها الكتاب من خلال عرضه لكفاح الجاليات الإسلامية العلاقة بين الطبيعة التوحيدية للرسالة الإسلامية والانقسامات ذات الطبيعة الإقليمية بين أفرادها المنتمين إلى خلفيات ثقافية وعريقة وقومية مختلفة.

ويثير الكتاب كذلك مشكلات العمل التنظيمي والتنسيق بين المنظمات الإسلامية المختلفة التي برزت استجابة للتحديات الثقافية والحقوقية والسياسية التي يواجهها المسلمون في الولايات المتحدة. كما يسلط الكتاب الضوء على أولويات العمل التنظيمي في مجتمع ينتظر أن يقوم أفراد الجماعات السكانية

بتحمل مسؤولية تنظير جماعا م والاهتمام بمشكلا ا الثقافية والمدافعة عن حقوقها بنفسها.

ويظهر المؤلف التصاعد المطرد في اهتمامات المسلمين التنظيمية من بناء المساجد في المراحل الأولى، الى بناء المدارس، إلى الاهتمام بتكوين منظمات متخصصة في قضايا الإعلام والحقوق المدنية.

وكما يظهر الكتاب نقاط الضعف عن المسلمين فإنه يبين مظاهر القوة المتمثلة أساسا بقدرة الجالية الإسلامية، جماعات وأفرادا، من التحرك بزخم وقوة مسلحين بقيم الإسلام ومثله وتحقيق إنجازات متعددة في فترة زمنية قصيرة.

تقارير

المؤتمر السنوي التاسع والعشرين لجمعية علماء الاجتماع المسلمين

محمد عبد المقتدر خان*

عقد المؤتمر السنوي لجمعية علماء الاجتماع المسلمين في أكتوبر 29-31، 1999، بمباني جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية بليسبرج بولاية فرجينيا، وحضر المؤتمر ما يزيد عن 150مشاركًا، 9 منهم من دول خارج الولايات المتحدة مثل الهند وبروناي وماليزيا وكندا وفرنسا وتركيا، وقدمت 70 محاضرة أسهمت في نجاح المؤتمر نجاحا باهرا. وقد ألقى الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي،محاضرة إحياء ذكرى الفاروقي التي أكد فيها على أهمية تطوير علم نفس الطفولة كعامل أساسي لنهضة الأمة.

لقد كان المؤتمر نقطة تحول في تاريخ الجمعية، فقد التقى الأعضاء الجدد بالأعضاء القدامى وشاركوا جميعا في حوار جاد عن التوجهات المستقبلية للجمعية. وأنتخب الدكتور ممتاز أحمد، أستاذ العلوم السياسية بجامعة هامتون بولاية فرجينيا، رئيسا للجمعية. كما أنتخب الدكتور لؤي صافي، الذي يعمل مديرا للأبحاث بالمعهد العالي للفكر الإسلامي، نائبا لرئيس الجمعية. ويعد الدكتور ممتاز والدكتور لؤي دمجا مطلوبا بين الحديث والقديم في مجلس الجمعية، فالاثنان معا يجمعان بين حكمة الشيوخ وحماس الشباب، وقياد ما توطد العلاقات القديمة بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجمعية علماء الاجتماع المسلمين.

* هو مدرس في كلية واشنطن وأمين تحرير المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية.

هذا، وقد عكس المؤتمر التغيرات التي طرأت على أهل الفكر من المسلمين الموجودين في أمريكا. حيث كانت 6من 17 (أي ما يعادل 35%) من المناقشات عن الإسلام في أمريكا. وهذا يدل على أن المفكرين المسلمين في أمريكا بدؤوا بتقبل وجودهم هنا كقضية مسلّمة وبأ م ليسوا في غربة مؤقتة بعيدا عن أوطا م وعن اهتمامات الأمة الإسلامية. إن كثيرا من العلماء المشاركين في المؤتمر هم ممن عاشوا في الغرب لفترات طويلة، وقد أسهمت محاضرات المؤتمر في تحريرهم من الإحساس بالغربة ومن التفكير في الوطن الأم وهي أفكار طالما لازمت عقلية المهاجرين.

بالإضافة إلى الدراسات الإسلامية الأمريكية، كانت هناك فروع أخرى من المعرفة لقيت اهتمام المؤتمر مثل العلوم السياسية، الاقتصاد والتنمية، حركة الإصلاح، والفلسفة. فقد كانت هناك 12 محاضرة تدور حول مشروع الفلسفة الإسلامية الحديثة والذي بدأ ظهوره في المؤتمر سنة 1997 بثلاث محاضرات. وكانت الخطوة الأولى لمشروع الإسلام والمرأة في جمعية علماء الاجتماع المسلمين عام 1981 في شيكاغو وحظى هذه المرة بإقبال حار، فقد كانت هناك مناقشتان عن الإصلاح وكلتا المناقشتين حظيت بعدد كبير من المتحاورين.

لقد كانت مشاركة الجالية هذا العام من أفضل المشاركات التي دارت خلال السنوات القليلة الماضية.

هذا، وقد شارك أيضا في المؤتمر بعض المكتبات وعدد من الإعلاميين المسلمين. وكالعادة ختم يوم السبت بجلسة شعرية قادها فايزان حق، السكرتير الجديد للجمعية، وعلي رضا مير.

وقد خصص صباح الأحد للمشروعات الجديدة والاجتماعات بين الأعضاء الجدد والقدامى في اللجنة التنفيذية. ومن هذه المشروعات مشروع التاريخ الإسلامي بقيادة الدكتور أفطاب أحمد خان ومشروع مركز التنمية المتوازنة بقيادة الدكتور لؤي صافي، والدراسات الأمنية وأمريكا (On Line) بقيادة إحجاز أكرم، ومركز دراسات الإسلام والديمقراطية بقيادة الدكتور رضوان مصمودي.

وفيما يلي بيان بأسماء بعض المحاضرين وعناوين محاضرا م:

1- كيف تغير الفهم للإسلام باستخدام الحرف اللاتيني: الجالية التركية -م. عاكف بكي.
2- المسلمون في أمريكا: فجوة الأجيال - د.م. شفيق.
3- المسلمون الأمريكان والسياسة الأمريكية الخارجية تجاه الشرق الأوسط - د. عبد الرؤوف.
4- المسلمون الأمريكان وباكستان - فايزان حق.
5- قضية شرق آسيا - د. محمد صديقي.
6- تحديات العروض الإعلامية عن الحجاب - د. كاثرين بولوك.
7- تحليل الهوية الإسلامية: المشاركة في نقاشات متعددة - ياسمين زاين.
8- المرأة المسلمة والحركة السياسية في أمريكا - ديونا كيلي.
9- التعامل المصرفي الإسلامي والتحكيم التجاري الخاص - د. محمد ميمون الأحسن خان.
10- دراسة تجريبية لأداء الاقتصاد في ماليزيا - د. كبير حسن و د. عبد الصمد.
11- الإسلام والسجن والرجل الأمريكي - الإفريقي – د. جيمي جونز.
12- الإسلام والتعليم في كندا - د. صديق عوان.
13- أبعاد ميتافيزيقية للشعر الصوفي الفارسي - د. يحيى موناسترا.
14- حقوق الإنسان والإصلاح الثقافي في ا تمع المسلم المعاصر - د. لؤي صافي.
15- تطور نظرة المعرفة من وجهة نظر إسلامية - د.

سراج الحسن.

16- البغض الجماعي والتعددية والتسامح - د. جمال بدوي.

17- التنمية والتقابل المعرفي بين الإسلام والغرب - د. نصر عارف.

18- الاقتصاد السياسي: تركيا مثالاً - د. إلياس بايونس.

19- التنمية المدعومة: المسلمون والإسلام.

20- المسلمون ومشروع العولمة - علي رضا مير

المؤتمر السنوي لجمعية دراسات الشرق الأوسط

طارق الأعظمي*

عقد فى الفترة ما بين 19 و 22 نوفمبر الماضي المؤتمر السنوي الثالث والثلاثون لـ "جمعية دراسات الشرق الأوسط" MESA في العاصمة الأمريكية واشنطن. حضر المؤتمر الذي يعد بحق أكبر مؤتمر متخصص عن الشرق الأوسط أكثر من 2000 شخص من المتخصصين في كل مجالات المنطقة طلبةً وأساتذةً

وباحثين وصحفيين، إضافة إلى بعض الهيئات السياسية و الثقافية والتجارية.

خصص اليوم الأول لاجتماعات المنظمات الأكاديمية المتخصصة في فروع معينة عن الشرق الأوسط سواء علي المستوى الاقليمي أوالتاريخي، وزاد عدد هذه المنظمات عن 40 منظمة.

قدم في المؤتمر ما يقارب الـ 500بحث عولجت ضمن 123 ندوة متخصصة وعلى مدار ثلاثة أيام، أي بمعدل أكثر من 40 بحثًا كل ساعتين. واشترك في معرض الكتاب التابع للمؤتمر عشرات من دور النشر التابعة للجامعات والمؤسسات الأمريكية المتخصصة في الشرق الأوسط، كما عرض أكثر من 30 فيلما وثائقيا خلال أيام المؤتمر. تنوعت المواضيع المطروحة والبحوث المختصة بداية من الدراسات التاريخية في صدر الإسلام الى الدولة العثمانية مرورا بالاحتلال الفرنسي لمصر والعلاقات المسيحية اليهودية الإسلامية في الأندلس وحتى قضايا العولمة والتحول الديمقراطي والتعددية

---

* ماجستير في الدراسات الإسلامية من هارتفرد سيمنري، 1995، باحث متخصص في الحركات الإسلامية المعاصرة، وأمين تحرير مجلة "إسلامية المعرفة"، فيرجينيا.

السياسية وا تمع المدني وكذلك مسائل المرأة وحقوق الإنسان وأوضاع الأقليات كالكردية والأشورية والدرزية، كما عولجت قضايا التراث والحداثة والدراسات القرآنية وتطبيقات الشريعة الإسلامية ونشاطات الحركات الإسلامية ومستقبل العملية السلمية والأوضاع السياسية في كل من إيران وتركيا والعراق والسعودية ومصر واليمن، و لم يخْلُ المؤتمر من قضايا التنمية والتجارة والعمالة، حتى عالم الأفلام والإخراج السينمائي.

امتازت الندوة التي أقامها مركز دراسات الإسلام والديمقراطية حول مستقبل الديمقراطية في العالم الإسلامي بما طرحه الدكتور جون أنتليس الأستاذ في جامعة فردهام من عوائق أمام مسيرة الديمقراطية في العالم الإسلامي. ابتدأ انتليس حديثه بالاستناد إلى ثلاثة أسس أولها أن الإسلام قادر على التعايش مع الديمقراطية على المستوى الواقعي وإن لم يشارك الديمقراطية كل أسسها النظرية وأن الوسائل المستخدمة للوصول إلى النظام الإسلامي الديمقراطي هي وسائل سلمية وأنه لابد من وجود نظام حر تعددي ديمقراطي قابل في استيعاب الإسلاميين الذي يقبلون بمبادئ النظام الديمقراطي.

ثم ركز في حديثه على العوائق مبتدأ بالعائق الداخلي الذي يمثله التنظيم الإسلامي نفسه مؤكدا قدرة الإسلاميين السريعة في التحول من حركات جماهيرية إلى تنظيمات بيروقراطية، وضرب مثالاً على جبهة الإنقاذ الجزائرية. إلا أنه أكد في نفس الوقت إلى أنه في كثير من الحالات، تكون الممارسة الديمقراطية داخل هذه التنظيمات ضعيفة أو معدومة لأسباب كثيرة، منها الاضطهاد السياسي الذي تعيشه هذه الحركات وعدم قدر ا على العمل العلني دائما.

أما العائق الثاني الذي حدده انتليس فهو ا تمع المدني الذي أكد على ضرورة انفتاح الإسلاميين على كل تشعباته ومحاورته وبناء علاقات تحالف مع مخالفيهم. ومرة أخرى ضرب الدكتور انتليس مثالاً على جبهة الإنقاذ الجزائرية مؤكدا أن الجبهة (تدرك قوة وعمق هذا ا تمع المدني وبالتحديد العلماني منه والذي خاف على نفسه من تحول ديكتاتورية علمانية إلى إسلامية، ورغم عدم دقة هذا الإحساس والكلام لانتليس إلا أنه بين أن الجبهة لم تقم بما فيه

الكفاية من الحوارات المعمقة مع قطاعات ا تمع المدني المختلفة الذي عاداه بسرعة مثل البربر والحركة النسوية والماركسيين والليبراليين.

عرج بعدها انتليس إلى العائق الأكثر وضوحا أمام المسيرة الديمقراطية والمتمثل بالدولة وبما أسماه بدور الجيش الظاهر أو الخفي في إعاقة جهود الإسلاميين للعمل ديمقراطيا رغم رفض هذه الحركات الإسلامية العنف وقبولها باللعبة السياسية مؤكدا أن كل القرائن تدل على استحالة قيام ديمقراطية حقيقية في العالم الإسلامي بدون استيعاب الإسلامين فيهما. ويبدو أن هذه النتيجة التي وصلها انتليس ضرورية لإقناع القوة الرابعة التي تقف أمام المسيرة الديمقراطية التي أسماها بالقوى العالمية والتي أصبح تأثيرها أكبر ولاسيما على دول العالم الثالث بعد اية الحرب الباردة على حد تشخيصه. إذ أكد انتليس في هذا ا ال أن حقائق الواقع تدل على أن الدول العالمية المعروفة بالديمقراطية لم تدعم جهود القوة الإسلامية الديمقراطية كما هو الحال في تركيا والجزائر وتونس ومصر. وتجاوز الدكتور انتليس الدول العظمى إلى المنظمات الدولية التي وقفت عاجزة من مثل منظمة التجارة العالمية والبنك الدولي والجامعة العربية، لكنه استثنى منظمات حقوق الإنسان كمنظمة العفو الدولية وصحفيين بلا حدود.

وأ ى انتليس حديثه بأن على الإسلاميين تفعيل الممارسة الديمقراطية في أحزا م من قواعدها إلى قمتها، وعليهم بالحوار والانفتاح على ا تمع المدني في الداخل والمنظمات العالمية في الخارج. أما عن الجيش فإن انتليس نصحه بترك السياسة إلى الأبد.

ندوة (الجامعة وا تمع والثقافة الإسلامية)

صادق العبادي*

عقدت ندوة تحت هذا العنوان برعاية وزارة الثقافة والتعليم العالي في إيران، وبالتعاون مع جامعة إعداد المعلمين، حضرها قلة من المهتمين بشؤون أسلمة العلوم الإنسانية في الجامعات داخل إيران وخارجها.

وعلى الرغم من مرور عقدين على مشروع "أسلمة العلوم الإنسانية في الجامعات" الذي تبنته إيران، لازال الجدل قائما بين مؤيد للمشروع ومعارض له.

إن السبب الرئيسي لعقد هذه الندوة هو اكتشاف مدى نجاح المشروع وأسباب الاهتمام بالحلول الشكلية بدل التوجه نحو القضايا المنهجية والأساسية. وكذلك ضرورة ربط (الجامعة با تمع) ذلك أنه لا يمكن إيجاد أي تطور وتغيير في ا تمع بدون إحداث تغيير أساسي في الجامعات، التي أضحت اليوم ذا ثقل كبير في التغييرات الاجتماعية، بعد أن كانت المدارس الشرعية (الحوزات الدينية) تلعب هذا الدور سابقًا.

إن مشروع "أسلمة المعرفة" لا يمكن أن ينجح بدون أرضية مناسبة داخل "الجامعات" وداخل "ا تمع" ومن هنا جاء عنوان الندوة "الجامعة، ا تمع، الثقافة الإسلامية" الذي جمع بين هذه المفاهيم الثلاثة.

---

* باحث في الشؤون الفكرية والسياسية في إيران، مدير مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في طهران.

لقد عرضت (35) ورقة خلال يومين من أعمال الندوة نستعرض بعض عناوينها. الشيخ مهدوي كني رئيس جامعة الإمام الصادق قدم ورقة بعنوان "الدين كمحور في التعليم" وبعد عرض تاريخ التربية والتعليم في الإسلام وتداخل الفكر الديني مع العلوم، أشار إلى الفصل بين الدين والعلم منذ دخول الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية وظهور اتجاهين في التعليم هما:

المدارس الشرعية بدون دراسة العلوم الحديثة.

الجامعات الحديثة بدون دراسة الفكر الديني.

وبعد استعراض اتجاهات مشاريع أسلمة الجامعات بين من يرى ضرورة إدخال الدروس الدينية والمفاهيم الإسلامية في مناهج التعليم، وبين من يرى ضرورة الاهتمام باختيار الكادر الإسلامي في الجامعة، أكد الشيخ مهدوي كني على ضرورة دمج النظام التعليمي الشرعي مع النظام التعليمي الحديث، وهذا ما قامت به جامعة الإمام الصادق التي تؤكد على دمج العلوم الإسلامية بالمعارف الحديثة.

أما عماد أخروغ، أستاذ العلوم الاجتماعية في جامعة إعداد المدرسين فقد عرض تجربة "الوحدة بين الجامعة والتعليم الشرعي" وهي تجربة بدأت بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران من أجل حذف الفجوة العميقة بين نظام التعليم الجامعي ونظام التعليم الشرعي. وعلى الرغم من أن الإمام الخميني كان يؤكد على تقارب ووحدة "الجامعي وعالم الدين" إلا أن هناك أربعة مجالات أخرى - من وجهة نظر الباحث - يمكن الدخول إليها إلى هذا الموضوع:

1- ضرورة توحيه المنهج المعرفي في مجالا ا الثلاثة: الفرضيات، والمنهجية والأخلاق، ذلك بأن الفجوة بين الجامعة والمدارس الشرعية هي فجوة معرفية ومنهجية.

2- ضرورة التوحيد الأيديولوجي، ذلك لأن إيديولوجية المؤسستين على طرفي نقيض سواء في أهدافها أو وسائلها أو غايا ا أو تعاملها مع الأيديولوجية، فلابد من التقارب بينهما.

3- ضرورة التنسيق الاداري، فبدون إيجاد صيغة للتعاون والتنسيق بين مؤسستين تعليميتين كبيرتين ذا الحجم لا يمكن التوحيد والتقريب بين التعليم الجامعي والتعليم الشرعي.

4- وأخيرا الوحدة عبر تقسيم الوظائف، ففي الوقت الذي تتحمل الجامعات دور إشاعة العلوم الحديثة من الضروري أن تقدم المؤسسة التعليمية الدينية بتوجيه القيم والأهداف والغايات التي تسير عليها هذه العلوم وبالذات العلوم الإنسانية نحو غايات وأهداف دينية، وفي الوقت الذي تتحمل المؤسسة الدينية وظيفة إصدار الأحكام الفقهية أو التوجيه الأخلاقي، تقوم الجامعات بتحديد المصاريف والموضوعات وتطبق الأحكام على موضوعا ا. بعد ذلك يدخل الباحث في نقد الآراء المطروحة.

أما ورقة السيد علي رضا بيروزمن عضو مؤسسة العلوم الإسلامية بقم فقد جاءت تحت عنوان (التداخل الممكن بين العلم والعقيدة)، وبعد عرض التداخل بين العلم والعقيدة تاريخيا حتى القرون الأخيرة، يدخل في الموضوع الأصلي، وهو: الآراء المطروحة حول سؤال ماذا ننتظر من الدين؟ وماذا ننتظر من العلم؟ وما مجالات العلاقة والتداخل بين العلم والدين؟ لقد قدم خمس نظريات رائجة في النقطة الأولى وأربع نظريات مطروحة في النقطة الثانية.

"الجامعة الإسلامية من خلال صراع الفكر التقليدي والفكر التجديدي" عنوان الورقة التي قدمها السيد خسروقباري ماجستير العلاقات الدولية من جامعة الإمام الحسين بطهران. حيث عرض أربعة اتجاهات حول أسلمة الجامعات: رؤية الحداثيين وأنصار ما بعد الحداثة، رؤية ا ددين الإسلاميين، وأخيرا التقليديين، فإنه في الوقت الذي يرى الحداثيون أن جذور التحول والتغيير هي جذور غربية وتحمل طابع التناقض مع الفكر الديني التقليدي في مجتمعاتنا، فإن أنصار ما بعد الحداثة يعتقدون بوضوح تأثير الفكر الديني على المناهج العلمية والعلوم. ثم تستعرض الورقة آراء المحدثين الإسلاميين في إيران حول هذه النقطة التي تؤكد على إمكانية التوفيق في أسلمة الجامعة، وباعتبار أن الجامعة أفضل أرضية للتعايش بين العلم والدين وبين التراث والعصر.

أخيرا يستعرض رؤية الإسلاميين التقليديين التي تتراوح بين التأكيد على إسلامية الرؤية الحاكمة على الجامعة، وأسلمة النظام الإداري والتعليمي والقيمي من أجل الوصول إلى الجامعة الإسلامية المطلوبة. ويستخلص الباحث أن هناك تقاربا ملموسا بين التقليديين وا ـددين في قضايا أسلمة المعرفة والجامعة على الصعيد النظري والعملي.

أما من خارج إيران فقد شارك كل من البرفسور حسين العطاس (ماليزيا) بورقة تحت عنوان "الجامعة الإسلامية، المفهوم والتجربة"، والدكتور إبراهيم يانك جاء بورقة تحت عنوان "الجامعات اليمنية والثقافة الرائجة"، والدكتور فتحي يكن كانت ورقته (لبنان) العولمة ودور الجامعة الاسلامية في التصدي لها.

وقد شاركت عشر جامعات ومراكز إسلامية في أعمال هذه الندوة وعرض كتبها ومشاريعها، وكان للمعهد العالمي للفكر الاسلامي (مكتب طهران) مشاركة جادة في فعاليات هذه الندوة.

"اختصار علوم الحديث"
لابن كثير
(701هـ/1302م-774هـ/1373م)

أبو الفداء سامي التوني*

كان تأليف أبي عمرو ابن الصلاح (570هـ/1174م/-643هـ/1245م) لكتابه **"علوم الحديث"** الذي اشتهر بمقدمة ابن الصلاح إيذانا ببداية مرحلة جديدة في تاريخ علم أصول الحديث فقد جمع شتات العلم وكان أول كتاب حاول تنسيق قضاياه وترتيب مسائله في كتاب ذي حجم مقبول فانبهر به المحدثون وانجذبوا إليه وتواردوا على خدمته بين مختصر، وشارح، ومكمل، ومتعقب، وناظم، وكان الحافظ ابن كثير واحدا من المهتمين بمقدمة ابن الصلاح إذ رآه كبير الحجم فأراد تيسير دراسته باختصاره فكان ثمرة ذلك كتاب اختصار علوم الحديث.

التزم الحافظ ابن كثير بالنظام الذي بنى عليه ابن الصلاح كتابه فقسمه إلى خمسة وستين نوعا، وساق هذه الأنواع مرتبة تبعا لترتيب الأصل على ما في الترتيب الأصلي من عيوب، فبدأ بـ (الحديث الصحيح) و (الحسن) فأطال فيهما البحث، وعقبهما بفروع تتعلق بهما، ثم (الضعيف) بأنواعه المختلفة، حتى إذا بلغ (الحديث المقلوب) أفضى إلى "أصول الجرح والتعديل" فبين القواعد التي بها تقبل رواية الراوي أو ترد ودرجات الجرح والتعديل وأحكاما كثيرة ومسائل متنوعة تتعلق بذلك، حتى إذا فرغ منها شرع في دراسة أصول رواية الحديث فعرض أنواع الرواية والأحكام المتعلقة بهذه الأنواع، وأدب

* باحث متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث، يعمل حاليا لإنجاز مشروع "دائرة معارف الأمة" في القاهرة.

كتابة الحديث، وآداب المحدث والطالب في الحديث والسماع وطلب العلم، وطبقات الرواة المختلفة من الصحابة والتابعين والمخضرمين وغيرهم، وأنواع متميزة من الرواية كرواية المدبج، ورواية الإخوة والأخوات، ورواية الأكابر عن الأصاغر، والسابق عن اللاحق، وغير ذلك، ثم عاد لأصول علم الرجال ليتعرض لأسماء الرواة وألقا م ونسبهم، وما يتصل بذلك من المتفق والمفترق، والمؤتلف والمختلف، والمشتبه من أسماء الرواة، ومنهم المبهمون، والمنسوبون لغير آبائهم، ووفيات الرواة وأعمارهم، والثقات والضعفاء، ومن اختلط آخر عمره، والموالي من الرواة، وأوطان الرواة وبلدا م، وبه ينتهي الكتاب.

ورغم سعة علم ابن كثير فإنه ضيق ا ال جدا في كتابه إلى أبعد حد، وتقيد بابن الصلاح، واقتصر على ملاحظات قليلة مقتضبة بثها بين ثنايا الكتاب استمد بعضها من خبرته الشخصية الطويلة في هذا العلم وبعضها من مصادر العلم المختلفة وأبرزها كتاب **"المدخل إلى كتاب السنن"** للحافظ أبي بكر البيهقي (374هـ /994م-458هـ /1066م).

وابن كثير وإن اشترط أن يميز ملاحظاته بكلمة (قلت) في أولها لم يلتزم بذلك في كثير من المواضع، على أن هذه الملاحظات تقع من الدارس أحسن موقع فهي على درجة كبيرة من الفائدة.

وإذا كان لنا أن نلتمس العذر لابن الصلاح في سرده وترتيبه لأنواع علوم الحديث على هذا النحو الذي - كما قال ابن كثير - فيه نظر إذ يمكن إدماج بعضها في بعض، ثم إنه فرق بين متماثلات منها بعضها عن بعض كإقحام (الحديث المسند) و (المتصل) و (المرفوع) و (الموقوف) و (المقطوع) - وهي من أنواع الرواية تبعا لتعدد الطرق - بين أقسام الضعيف من الحديث، وإقحام (الاعتبار والمتابعات والشواهد) بين أنواع المردود ولا مناسبة بينهما، و ذلك، فإن كان لابن الصلاح العذر لأنه كان بصدد أول محاولة للم شعث هذا العلم فقد كان اللائق بمن جاء بعده أن يعنى بإصلاح ما أهمل.

قيمة الكتاب العلمية:

يعطينا الكتاب قواعد المنهج النقلي الذي تأصل في مدرسة علماء الحديث، ويعطينا قواعد

منهج توثيق المرويات وفحص الأسانيد ونقد المصادر ما لا

تستغني عنه مناهجنا الحديثة في النقد والتحقيق والرواية والنقل، ويحتاج إليه في مجال الدراسات الإسلامية، وفي مجال النقد التاريخي أيضا لكل دارس يعتمد الوثائق المخطوطة أو المدونة مادة له ومصدرا.

وقد عرف الكتاب عند العلماء من قديم، واشتهر بينهم، وكتب عنه ابن حجر في **"الدرر الكامنة"** والسيوطي في **"ذيل تذكرة الحفاظ"** و**"طبقات الحفاظ"** كما كتب عنه حاجي خليفة في كتابه **"كشف الظنون"**.

طبع الكتاب:

حقق الشيخ أحمد محمد شاكر الكتاب وعلق عليه ونشره باسم **"الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث"،** عام 1355هـ / 1936م بمطبعة صبيح، وهي الطبعة التي كتب لها القبول والانتشار بين الناس، وأعيد تصويرها ونشرها مرات.

وقد اهتم فيها الشيخ شاكر بدقة تقويم النص، وتصويب الأخطاء، والتعليق على الكتاب تعليقًا يطول جدا في مواضع ويقصر في أخرى، ويغفل تماما في ثالثة، كما عني بإضافة عناوين لبعض المواضع.

وهي طبعة جيدة دقيقة، لكنها تفتقر لمناقشة الكثير من القضايا العلمية التي وردت في الكتاب مما أغفله محققه إما لضيق الوقت - مثلاً - وإما لعدم توفر المصادر العلمية آنذاك، مما لم يعد اليوم عذرا، كما يفتقر إلى الفهارس الفنية الوافية بالإضافة إلى فهرست موضوعات الكتاب - وهو الفهرست الوحيد المطبوع مع الكتاب.

"معجم البلدان"

لياقوت الحموي

(574هـ /1178م - 626هـ /1229م)

عني القدماء من لغويي العرب بتحديد البلدان والبقاع الكثيرة الواردة في أشعار الجاهليين والإسلاميين وأحاديث الرسول (ص)، وألفوا فيها منذ زمن بعيد، وكان القائمون بهذه الحركة من الأدباء واللغويين، ولكن سرعان ما دخل في هذا الميدان علماء لا يمتون إلى السابقين بصلة، وعنوا بالبلدان والبقاع، واتخذوا تحديدها علما قائما بذاته، واطلعوا على مؤلفات أهل الحضارات الأجنبية القديمة التي تسمي ذلك البحث "الجغرافية" وأفادوا منها.

وقد بلغ هذا الفرع اللغوي الجغرافي قمته حين ألف أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي كتابه **"معجم البلدان"،** الذي قام بطبعه المستشرق فرديناند فستنفد في ليبسك سنة 1866م، في أربعة أجزاء كبيرة وجزءين آخرين للفهارس والتعليقات، ثم طبع في القاهرة في 8أجزاء بدون فهارس ولا تعليقات سنة 1906 م، ثم في بيروت في 5 أجزاء.

وكان المؤلف يرمي فيه إلى ما رمى إليه البكري قبله في كتابه **"معجم ما استعجم"** من تخليص أسماء الأماكن من التصحيف لأهميتها عند أهل العلوم المختلفة.

أما مادة الكتاب فهي - كما قال مؤلفه في مقدمته – **"أسماء البلدان والجبال والوديان والقيعان والقرى والمحال والأوطان والبحار والأنهار والغدران والأنداد والأوثان".**

ولم يقتصر بحثه على بلاد العرب أو الخلافة الإسلامية، بل تعداها إلى العالم القديم الذي عرفه المسلمون، واستمد هذه المادة من كتب المؤلفين السابقين في البقاع، ومن كتب الأدب والحديث. وقد رتب الأسماء وفقًا لحروفها كلها أصلية ومزيدة للمرة الأولى في هذا النوع.

والكاتب يتأثر باللغويين في ترتيب الأسماء وضبطها وإبانة اشتقاق العربي منها ومعنى الأعجمي وفي تحديد أبعاد الأماكن بما جاورها من البقاع المشهورة والاستشهاد بالشعر على الضبط والتحديد، ويتأثر بالجغرافيين في إبانة اقاليم المواضع وخطوط طولها وعرضها، وبالفلكيين في الكشف عن طالع كل منها تبعا للكوكب المستولي عليه، ويأخذ من التاريخ تاريخ المدن والمنسوبين إليها وفتح المسلمين لها، وأميرها في عصر ياقوت الحموي - المؤلف -،

ويستمد من المأثورات الشعبية كثيرا من القصص والأخبار المتعلقة ببناء المدن وخصائصها وعجائبها.

كما صدر ياقوت كتابه بمقدمة جغرافية طويلة اشتملت على خمسة ابواب عالج فيها صورة الأرض وتقسيمها إلى أقاليم ومعاني المصطلحات الشائعة الدوران في الكتاب، وحكم البلاد التي فتحها الإسلام في الفئ والخراج، وجملاً من أخبار بعض البلدان.

و ىذا يتبين أن الكتاب ك ثري، فهو جماع للجغرافيا في صورها الفلكية والوصفية واللغوية والرحلات أيضا، كما تنعكس في الجغرافيا التاريخية إلى جانب الدين والحضارة وعلم الأجناس والأدب الشعبي وذلك في القرون الستة الأولى للهجرة، هذا بالإضافة إلى هذا الحشد الهائل من تراجم الأعلام، والشواهد الشعرية التي يقرب عددها من خمسة آلاف.

وقد اختصر هذا الكتاب عدد من العلماء، منهم: صفي الدين عبد المؤمن البغدادي في كتاب **"مراصد الاطلاع"،** والسيوطي في كتاب **"مختصر معجم البلدان".**

لكن الكتاب لم يحظ إلى اليوم بتحقيق علمي جدير بقيمته العلمية.

الوسطية والتطرف

منتقاة قائمة وراقية

بالأطروحات الجامعية والمقالات وبحوث المؤتمرات منذ بداية التسعينات*

محيي الدين عطية**

رؤوس الموضوعات المستخدمة

---

* صدرت قائمة الكتب عن الفترة نفسها بالعدد الماضي من ا لة.

** مستشار أكاديمي بالمعهد العالمي الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

الإرهاب

1- أبو ا ـد، أحمد كمال (مدير **ندوة الإرهاب: أسبابه - نتائجه - وسائله - علاجه)،** شارك في الندوة محمد الغزالي، والبابا شنودة الثالث - القاهرة: نقابة المهندسين، 1992م. (فيديو كاسيت 120 دقيقة).

2- حنوش، زكي. "أزمة الشباب العربي بين التغيير والإرهاب وصراع القيم" **مجلة الفكر العربي**. س 16: ع 80 (ربيع 1995م) ص 39-50.

3- عبد العظيم، حمدي، وأخرون. "ثلاثية الإرهاب والعنف والتطرف وانعكاسا ا على الاقتصاديات العربية" **مجلة عالم الاقتصاد**. س2: ع22 (نوفمبر 1993م) ص 10-18.

4- محروس، محروس محمد. **الإرهاب** في **ا تمع المعاصر: أسبابه وعلاجه من منظور الإسلام**. القاهرة: جامعة الأزهر، كلية الدعوة، قسم الثقافة، 1998م، ماجستير.

5- مساعدي، عمار. "إرهاب الاستعمار الفرنسي في الجزائر" **الموافقات** (الجزائر) س 6: ع 6 (1418هـ/1997م -1998م) ص 116 -136.

6- المصري، شفيق. "مكافحة الإرهاب في القانون الدولي" **شؤون الأوسط**. س 7: ع 74 (7-1998/8م) ص 15-25.

التحيز وعلوم الاتصال

7- السيد، حسام الدين. "التحيز في الاتصال الجماهيري والخروج من الدائرة" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز:** رؤية معرفية **ودعوة للاجتهاد**. ج2 فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 563-583.

8- شومان، محمد. "الموضوعية والتحيز في قياسات الرأي العام" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد،** ج2،
فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 541-562.

9- عطية، هاني محيي الدين. "التحيز في الأنظمة الغربية لتصنيف المكتبات" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد**، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 493-518.

10- المسيري، عبد الوهاب. "الحقائق الصلبة والنموذج المعوج: دراسة في التحيز المعلوماتي" في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**. ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 519-534.

التحيز والعلوم الاجتماعية والشرعية

11- البشري، طارق. "التحيز في كتابة التاريخ" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 233-247.

12- جعفر، هشام. "ملامح التحيز في التعامل مع مفهوم الحاكمية" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 355-372.

13- حجازي، هدى عبد السميع. "التحيز في المقررات الدراسية" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج2 فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي0 1995م، ص 471-591.

14- حسين، عادل. "التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد،** ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 97-128.

15- حفني، قدري. "قضية التحيز في علم النفس" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 403-409.

16- الذوادي، محمود. "ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية**

التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 11-55

17- رفعت، نادية. "عصر النهضة والتحيز في كتابة التاريخ: رؤية مستخلصة من كتابات الأستاذ منير شفيق" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1955م، ص 699-713.

18- رؤوف، هبة. "إشكالية التحيز في مناقشة قضايا الشريعة الإسلامية: ورقة مستخلصة من كتابات الأستاذ طارق البشري" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 715-741.

19- رؤوف، هبة. "التحيز في دراسات المرأة: رؤية مستخلصة من كتابات الدكتورة منى أبو الفضل" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 743-754.

20- السيد، حسام الدين. "إدراك التحيز في المفاهيم الاقتصادية: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتور جلال أمين" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص657-673.

21- عارف، نصر محمد. "نظريات التنمية السياسية نموذج للتحيز في العلوم السياسية" في: عبد الوهاب المسيري (محرر): **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 171-198.

22- عبد الفتاح، سيف الدين. "مقدمات أساسية حول التحيز في التحليل السياسي: منظور معرفي وتطبيقي" في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 1995م، ص 289-335.

23- علي، سعيد إسماعيل. "إشكالية التحيز في التعليم" في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد،** ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 439-469.
24- مصطفى، نادية. ،الدولة العثمانية: أبعاد التحيز في دراسات النظام الدولي وفي دراسات التاريخ الإسلامي" في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 249-288.

التحيز والفكر

25- رؤوف، هبة. "واقع نقل التكنولوجيا والتحيز ضد الذات: ورقة مستخلصة من كتابات الدكتور سيد دسوقي" في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 675-697.
26- السعيد، فؤاد. "تحيزات غربية في قضايا ضتنا الحضارية: ورقة مستخلصة من أعمال الدكتور أنور عبد الملك" في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد،** ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 589-618.
27- السيد، حسام الدين: التحيز للتفسيرات المادية: ورقة مستخلصة من كتابات د. عبد الوهاب المسيري" في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد،** ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 643-656.
28- غانم، إبراهيم بيومي. "إشكالية التحيز في فكر أربعة مفكرين مصريين: جلال أمين، عبد الوهاب المسيري، طارق البشري، سيد دسوقي" في: **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م، ص 619-641.

التطرف

29- أحمد، سمير. "محددات التطرف الديني في مصر"، مجلة **المستقبل العربي**. س 12: ع 3 (يناير، 1990م).

30- الأيوبي، محمد. "التطرف اليهودي وآفاق الحل السلمي" **شؤون الأوسط**. س 7: ع 67 (11/1997م)، ص 23-30.

31- بايبس، دانيال. "العقلية الغربية للإسلام المتطرف" **قراءات**. ع 1 (جمادي الآخر 1418هـ/سبتمبر-أكتوبر 1997م)، ص 41-59.

32- محرم، محمد رضا. "ازدهار وانحسار ظاهرة التطرف الديني في مصر" **مجلة فكر**. ع 16 (أغسطس - أكتوبر 1990)، ص 8-17.

33- المقدادي، فؤاد كاظم. "التطرف: الأسباب والعلاج" **مجلة رسالة الثقلين**. س 8 : ع 29 (محرم - ربيع الأول 1420هـ/1999م)، ص 4-15.

34- النيفر، إحميدة. "الآخر ومعضلة التطرف" **مجلة منبر الحوار**. س8: ع 29 (1993م)، ص 14-19.

التعصب

35- نصري، هاني يحيى. "حوار بين الريبية والتعصب" **رسالة التقريب** (إيران). س 2: ع 23(محرم - ربيع الأول 1420هـ/ 1999م)، ص 190-205.

التقديس

36- جبريل، جمال فاروق. **ظاهرة التقديس** بين **اليهودية والنصرانية والإسلام**. القاهرة: جامعة الأزهر، كلية أصول الدين، قسم الدعوة، 1994م. دكتوراه. (إشراف محمد الشقيري).

37- منظور، برويز. "عدم تقديس العلمانية" ترجمة شعبان محمد مرسي. **الدراسات الإسلامية.** مج 33: ع 1 (رجب - رمضان 1418هـ / يناير- مارس1998م)، ص 35-80.

التكفير

39- القربى، عبد الله بن محمد. **ضوابط التكفير عند أهل السنة.** مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، 1410هـ، ماجستير.

العنف

39- أبو سليمان، عبد الحميد. "العنف في الإسلام بين المبدأ والخيار" **مجلة إسلامية المعرفة** س 4: ع 15 (شتاء 1419هـ /1999م)، ص 89-119.

40- أبو عامود، محمد سعد. "الإسلاميون والعنف المسلح في الجزائر" **مجلة السياسة الدولية.** س 29: ع 113، (يوليو 1993م)، ص 113-124.

41- أحمد، رفعت سيد. "الإسلاميون السلطة والعنف: دراسة في واقع الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر". **مجلة شؤون الشرق الأوسط.** س2: ع 1 (ربيع / صيف 1414هـ / 1994م)، ص 71-82.

42- باقادر، أبو بكر. "العنف الأسري والجريمة لليلى عبد الوهاب ومصطفى التير - مراجعة كتاب". **الاجتهاد** س 10: ع 39/ 40 (صيف وخريف 1419هـ/1998م)، ص 427 -431.

43- بيكار، ايزابيث. ،العنف الميليشاوي: ضد الدولة وضد ا تمع". **منبر الحوار** ع 35 (شتاء-ربيع 1998م)، ص 74-83.

44- توهامي، إبراهيم. "التحضر والعنف الحضري في مدن العالم الثالث" **مجلة الفكر العربي** س 17: ع 84 (ربيع 1996م).

45- التير، مصطفى عمر. "العدوان والعنف والتطرف" ا لمة العربية للدراسات الأمنية: مجلة علمية فصلية. مج 8: ع 16 (يونيو/يوليو 1993م)، ص 39-57.

46- جلبي، خالص. "نحو اللاعنف في الإسلام: إيجاد الآخر أم إلغاؤه؟ في **ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية** في **العالم العربي**. فرجينيا، 1993م، ص 18

47- حجار، محمد حمدي. "سيكولوجية سلوك عنف الرجل ضد الزوجة وآثاره المؤذية على صحتها النفسية. ا لمة العربية للدراسات الأمنية: مج 7: ع 14 (يوليو 1992م)، ص 125-134.

48- عثمان، عفيف. " تأملات في العنف لجان كين – قراءات" **منبر الحوار**: ع 35(شتاء- ربيع 1998م)، ص 136- 141.

49- ------. "في العنف، لجنة أرندت – قراءات" **منبر الحوار**: ع 35 (شتاء-ربيع 1998م)، ص 133 - 135.

50- فياض، منى. "العنف والمقدس لرينيه جيرار-قراءات" منبر الحوار: ع 35 (شتاء-ربيع 1998م)، ص 120 -132.

51-ماير، مارك جرغ . "العنف والمقدس في العالم الثالث" **مجلة قراءات سياسية**، س 4: ع 4 (خريف 1415هـ / 1994م)، ص 121-128، مراجعة إبراهيم أبو ربيع.

52- محمود، إبراهيم. "المثقف العربي والعنف" **مجلة المستقبل العربي**. س 13: ع 140 (أكتوبر 1990م)، ص 23-39.

53- مهابة، أحمد. "لماذا لم تعرف الغرب العنف الديني حتى الآن" **مجلة السياسة الدولية**. س 29: ع 113 (يوليو 1993م)، ص 135- 140.

54- يونس، مسعود. "حول مسألة العنف في لبنان والجزائر" **منبر الحوار**: ع 35(شتاء-ربيع 1998م)، ص 94- 100.

الغلو

55- الجهني، جازي بخيت. **الغلو وأثره** في **عقائد الرافضة**. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، كلية الدراسات العليا، قسم العقيدة، 1410، ماجستير.

56- عثمان، عبد الرؤوف محمد. **محبة الرسول صلى الله عليه وسلم بين الاتباع والابتداع.** مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدراسات العليا الشرعية، 1410هـ، ماجستير.

57- الفريجي، سليمان بن عبد العزيز. "مظاهر الغلو في قصائد المديح النبوي" **مجلة البيان.** س 14 : ع 139 (ربيع أول 1420هـ/يوليو 1999م)، ص 58-65.

58- محمد، جمال السيد. **المغالون في العقائد والشرائع من الفرق اليهودية والنصرانية والاسلامية: دراسة مقارنة.** القاهرة: جامعة الأ زهر، كلية الدعوة، قسم الأديان والذاهب، 1997م، دكتوراه.

59- نور الدين، حسن محمد. "الغلاة عبر التاريخ" **مجلة التوحيد.** س 15: ع 95(ربيع الأول 1419هـ/ تموز 1998م)، ص 91- 110.

الوسطية

60- إبراهيم، عبد الحميد. "الوسطية الإسلامية والمذاهب الأدبية" **مجلة الحرس الوطني.** س 14 : ع 128 (إبريل 1993م)، ص 111 -115.

61- أبو سعد، محمد بن محمد شتا. "الوسطية كخصيصة من خصائص القاعدة التشريعية الإسلامية" **مجلة البحوث الفقهية المعاصرة،** مجلة علمية محكمة متخصصة، س 5: ع 20 (يناير/ مارس 1994م)، ص 7-48.

62-عبد الحميد، صباح طنطاوي. **الوسطية في ضوء القرآن الكريم.** القاهرة: جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية، قسم التفسير، 1996م، دكتوراه. (إشراف الحسين أبو فرحة).

63- عبد العزيز، أسعد. **العقيدة الموسومة بالوسطى للعلامة محمد بن يوسف السنوسي** - تقديم وتحقيق، الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الاسلامية، 1993م، دبلوم الدراسات العليا، إشراف قاسم الحسيني.